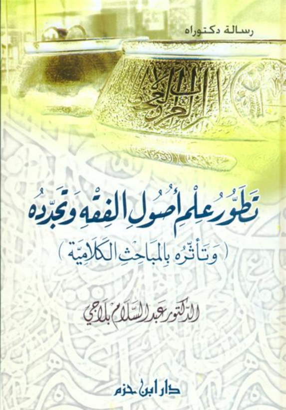

رسالة دكتوراه
تطور علم أصول الفقه وتجدده
(وتأثره بالمباحث الكلامية)
الدكتور عبد السلام بلاجي
دار ابن حزم

رسالة دكتوراه

تَطَوُّرُ عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ وَتَجَدُّدُهُ

(وَتَأَثُّرُهُ بِالمَبَاحِثِ الكَلَامِيَّةِ)

الدكتور عبد السلام بلاجي

دار ابن حزم



الطَّبْعَةُ الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م

ISBN 978-9953-81-865-8

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

الإهداء

إلى روح والدي المكافح رحمه الله.

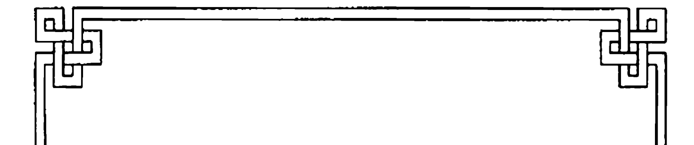
إلى والدتي المؤمنة المحتسبة عافاها الله.

إلى كل شيوخي وأساتذتي الكرام جزاهم الله خيراً..

إلى كل العاملين من أجل إعلاء راية الإسلام وعزة المسلمين..

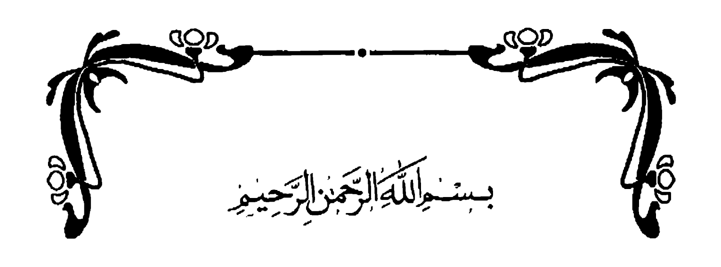
إلى فلذات كبدي إناثاً وذكوراً حفظهم الله..

عبدالسلام بلاجي





هذا الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه قدمت لشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط في صيف سنة ٢٠٠٢م، ومنحتها اللجنة العلمية التي ناقشتها درجة مشرف جداً مع توصية الكلية بطبعها.



والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مدخل البحث:

- ١ -

إن من أهم الدوافع التي أدت بي إلى اختيار هذا الموضوع، أنني حين تحضيري لشهادة الدراسات المعمقة في الفقه والأصول سنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠ ميلادية، كان أستاذنا الدكتور طه عبدالرحمٰن يلقي علينا محاضرات في أصول الفقه، وبما أن وجهة الأستاذ فلسفية منطقية، فقد ركز في محاضراته على إبراز الجوانب المنطقية في أصول الفقه نحو قضايا اللزوم، والتلازم، والتناظر، والتطابق، والانعكاس، وغيرها من القضايا، التي وإن كانت لها أهميتها إلا أنها ألصق بالمنطق منها بالأصول. وكنت ألاحظ على عدد من الطلبة الوجوم أثناء المحاضرات، والشكوى من التعقيد بعدها... فحفزني ذلك على التفكير في دراسة القضايا المنطقية والكلامية المندسة بين ثنايا أصول الفقه، قصد التمييز بين ما هو ضروري لهذا العلم، وما ليس بضروري له للإبقاء على الصنف الأول وتجريده من النوع الثاني تلافياً للتعقيد والتداخل العقيم، مع رصد التأثيرات السلبية والإيجابية التي خلفتها هذه القضايا الكلامية والمنطقية على أصول الفقه، وخصوصاً أنني حينما أغوص في ثنايا أمهات المصنفات الأصولية كنت أصطدم بهذه القضايا

الممتعة أحياناً، المملة والمعقدة أحياناً أخرى، الطويلة غالباً، والمفيدة نادراً.

إن الباحث في علم أصول الفقه أو القارئ له، يجد نفسه أمام مباحث موسوعية متعددة وغنية: فهو يتنقل من مباحث قرآنية وحديثية إلى أخرى لغوية، وكلامية. .إلا أنها تتميز بخصوصيات لا توجد في مظانها الأصلية كعلوم القرآن والحديث واللغة والكلام. .وإنما تتفرد بها المباحث المرتبطة بها داخل علم أصول الفقه نفسه.

إلا أنه أمام هذا التنوع والتعدد في هذه المباحث ـ وخصوصاً الكلامية منها ـ وما تثيره من نقاش كبير وممتع ومعقد في نفس الوقت نظراً لكثرة التفريعات من جهة، وأقوال الأصوليين وآرائهم التي يصعب حصرها والسيطرة عليها من جهة ثانية، فإن الباحث أو القارئ لا يسعه إلا أن يطرح التساؤلات التالية:

١ ـ هل هذه المباحث، وخاصة الكلامية منها كلها لازمة ولصيقة بعلم الأصول؟ أم أن بعضها زائد يمكن الاستغناء عنه دون أن يحدث ذلك فراغاً أو تأثيراً سلبياً على علم الأصول؟

٢ ـ ما مدى تأثير هذه المباحث على علم أصول الفقه؟وهل التأثير إيجابي أم سلبي؟وفي حالة كونه إيجابياً ما هي الحدود التي يجب أن تلزمها هذه المباحث؟وفي حالة كونه سلبياً، هل يمكن تجريد علم أصول الفقه منها؟

٣ ـ ما هي الصورة التي ينبغي أن تكون عليها المباحث الأصولية حتى تؤدي وظيفتها الاستنباطية العملية؟وتغني علم أصول الفقه كمنهج استنباطي للأحكام الفقهية العملية؟

ـ ٢ ـ

إن هذا الموضوع وما ينطوي عليه من التساؤلات ليس موضوعاً جديداً كل الجدة، وإنما هو موضوع نتصور أنه قديم قدم علم الأصول نفسه. وإن

لم يخصه أحد - في حدود ما نعلم - ببحث أو مؤلف خاص يعالج القضية من كل جوانبها.

فلقد تحدث الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) عن علم الكلام واستمداد علم أصول الفقه منه، وأسهب في المباحث التي تتعلق به حتى ليخيل للمرء أن من لم يخض في علم الكلام لا يمكنه على الإطلاق أن يعالج موضوعات علم الأصول، فهو يقطع بأن علم أصول الفقه مستمد من الكلام والعربية والفقه. لكنه يتوسع في المضامين الكلامية التي يجب أن ينطوي عليها علم أصول الفقه بقوله: «والكلام نعني به معرفة العالم وأقسامه وحقائقه وحدوثه، والعلم بمحدثه وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوات وتمييزها بالمعجزات، وأحكام النبوات، والقول في ما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع»[1].

مما لا شك فيه أن كل مسلم يجب عليه أن يعلم من هذه الجوانب ما تسمح به ظروفه وملكاته، لكن الأمر الذي نناقشه الآن هو هل هذه المباحث جزء أساسي من علم أصول الفقه؟

لقد دأب علماء الأصول المتكلمون، على تفاوت بينهم، في التأكيد على أن علم الكلام من المصادر الأساسية لعلم أصول الفقه، وربما كان للنقاشات الكلامية والجدل الدائر آنذاك حولها دخل في هذا التأكيد، غير أنهم تفاوتوا في مدى مركزية هذا الاستمداد وأهميته، فإن ابن برهان البغدادي (ت٥١٨هـ)، وهو أصولي متكلم كان حنبلياً ثم تحول إلى المذهب الشافعي، كان أكثر تحديداً وتدقيقاً من الآمدي - رغم أن هذا الأخير جاء بعده - فهو وإن كان يقرر استمداد علم الأصول من عدة علوم من بينها علم الكلام، إلا أنه يضيق هذا المجال الكلامي اللازم لعلم أصول الفقه بقوله: «وأما وجه استمداده من علم الكلام فهو أن هذا الفن يفتقر إلى الميز بين الحجة والبرهان والدليل، وهذا يقرر في فن الكلام، ولا يشترط فيه، بحكم

---

(١) البرهان في أصول الفقه ١/ف٣ - ص٨٤.

نظره في هذا الفن، أن يعرف غرائب الكلام ودقائقه كمعرفة الأحوال وحدوث العالم وطفرة النظام وغير ذلك»[1].

إن ابن برهان وإن لم يكن يشترط في الأصولي أن يكون متعمقاً في علم الكلام، إلا أنه مع ذلك يرى أن هذا العلم من المصادر الأساسية لعلم أصول الفقه، بحيث لا يمكنه الاستغناء عن حد أدنى من المباحث الكلامية، وهو في ذلك أقل بكثير مما دعا إليه كل من الجويني والآمدي. فقد أكد الآمدي (٥٥١هـ ٦٣١) أن علم الكلام مصدر أساسي من مصادر علم أصول الفقه نظراً «لتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعاً على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله في ما جاء به، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام»[2].

إلا أن هذه التبريرات لا تختص في نظري بعلم أصول الفقه، وإنما تتعداه إلى سائر العلوم والمعارف المتعلقة بالشريعة الإسلامية حيث يمكن اعتبار علوم العقيدة وعلى رأسها علم الكلام، هي القاعدة النظرية لكل العلوم الشرعية، لكن هل ذلك يسوغ خلطها بسائر العلوم؟

ولقد ذهب مؤلفا الإبهاج في شرح المنهاج: علي السبكي (ت٧٥٦هـ) وابنه تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) إلى حد طرح سؤال خطير ومعقد، ثم الإجابة عنه، وهذا السؤال يفرغ علم الأصول بكامله من أي محتوى، ويجعله مجرد علم يلفق بين مباحث متأصلة من عدة علوم مختلفة، وهذا نص السؤال: «فإن قلت: لقد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟ نبذة من النحو... ونبذة من علم الكلام: وهي الكلام في الحسن والقبيح؟... قلت: ليس كذلك، ولا ينكر أن له استمداد من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض»[3].

---

(١) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ص٣٥.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ص١١.
(٣) الإبهاج في شرح المنهاج ١/ص٧و٨.

إن أهمية هذا التساؤل تكمن في كونه يطلعنا على مدى الجدل الدائر، ليس حول علاقة هذه المباحث عموماً والمباحث الكلامية التي تعنينا خصوصاً بعلم أصول الفقه فحسب، وإنما يذهب إلى حدود التشكيك فيه كعلم له مباحث أصلية خاصة به، كما أن الإجابة عن هذا التساؤل لم تكن حاسمة ولا مستفيضة، وإنما اكتفت بدفع التهمة عن علم الأصول على أساس أن المباحث الكلامية ليست جوهرية فيه.

أما أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، فرغم كونه مالكياً مصنفاً بالضرورة ضمن طائفة المتكلمين ـ حسب تقسيم ابن خلدون الذي تابعه فيه المؤرخون لأصول الفقه ـ، فقد قرر في مقدماته لكتابه (الموافقات) أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض في ما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[1]، ومن ثم فقد خلص إلى أن «كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، ولا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية». وبعد هذا التقرير النظري المحض يدخل إلى صلب الموضوع الذي يعنينا تصريحا لا تلميحاً فيؤكد بحزم وبناء على ما سبق من مقدمات قائلاً: «وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم فيها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أو لا ومسألة أمر المعدوم. ومسألة هل كان النبيّ ﷺ متعبداً بشرع أو لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل»[2].

بل إن الشاطبي ذهب إلى أبعد من هذا الحد، حيث يرى أنه لا فائدة من الجدل الكلامي حتى ولو كان الموضوع المتجادل فيه يساعد بشكل ما على استنباط فقه حقيقي عملي ما دام هذا الجدل غير ضروري لذلك الاستنباط. ولذا فهو يرى أن كل «مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيه خلاف في فرع من فروع الفقه: فوضع الأدلة

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي ١/ص٤٣و٤٤و٤٦و٦٩.

(٢) المرجع السابق.

على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناءً على أصل محرر في علم الكلام»[1].

وهكذا يرى الشاطبي ضرورة استبعاد كل ما لا ينبني عليه عمل - وعلى رأس ذلك معظم المسائل الكلامية - من مجال علم أصول الفقه لأنها ليست ضرورية لقيام هذا العلم بمهمته الاستنباطية الفقهية، وإنما هي إضافات يمكن الاستغناء عنها مع دراستها باستفاضة وإسهاب في مكانها الحقيقي وهو علم الكلام. فهو لا ينكر صلة بعض العلوم ببعضها، وإنما يقرر هذه الصلة، إلا أنه يرى ضرورة الفصل المنهجي بين العلوم. ولذلك يؤكد في وضوح أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو من ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه»[2].

من خلال استعراض الآراء السابقة لبعض الأصوليين القدامى المشهورين من المتكلمين المنتمين لشتى المذاهب الفقهية، نرى أن المباحث والمسائل الكلامية في علم الأصول تأرجحت عندهم بين القبول المطلق والرفض المطلق مروراً بالقبول المشروط والمحدود. وهذا ما يؤكد ما ذهبت إليه في البداية وهو أن الموضوع ذو أهمية لا تخفى. كما أنه موضوع أثير منذ القديم ولم يحسم فيه أو تخصص له كتب ودراسات منفردة حسب ما وصل إليه علمي، وهذا من دواعي ومسوغات البحث.

أما المؤلفون والكاتبون في علم الأصول في العصر الحاضر، فقد أثاروا هم كذلك هذا الموضوع: فالشيخ أبو زهرة (ت١٣٩٥هـ/١٩٧٤م) أشار إلى كون الأصوليين المتكلمين «أثاروا بحوثاً نظرية ككلامهم في التحسين والتقبيح مع اتفاقهم جميعاً على أن الأحكام في غير العبادات معللة معقولة المعنى، ويختلفون كذلك في أن شكر المنعم واجب بالسمع وبالعقل

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

مع اتفاقهم على أنه واجب. . . ويختلفون في مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل ولا تسن طريقاً للاستنباط»[١].

ففيما اكتفى أبو زهرة باستعراض المباحث الكلامية مقرراً أنها لا تفيد في عملية الاستنباط وسلك مسلكه آخرون منهم الدكتور مصطفى شلبي مثلاً[٢]. فإن الدكتور وهبة الزحيلي قرر ـ مستنداً إلى الشاطبي ومستعملاً عبارته دون أن يصرح بذلك ـ أن هذه المباحث والمسائل الكلامية لا علاقة لها بأصول الفقه بتاتاً، حيث «يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع في الأسماء قبل الاستعمال، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا. ومسألة هل كان النبيّ متعبداً بشرع أم لا»[٣].

ـ ٣ ـ

حين سجلت هذا البحث، ورغم التنقيب الذي باشرته قبل ذلك بحوالي سنتين، لم أعثر على أي مرجع أو بحث أو حتى مقال مستقل يعالج هذا الموضوع من أي ناحية من النواحي، فاستصعبت الأمر واستحسنته في نفس الوقت، ولئن كان مرد الاستصعاب واضحاً، فإن مرد الاستحسان يعود إلى رغبتي الدائمة وفضولي الفطري للبحث في المواضيع البكر حتى يكون بحثي أصيلاً وذا فائدة.

وهكذا فحينما شرعت في وضع اللمسات الأولى للموضوع بعد تسجيله في مطلع سنة ١٩٩٢، كنت أعتزم خوض غماره بالاعتماد فقط على التنقيب في كتب أصول الفقه والكلام وغيرها من مختلف مظان العثور على مثل هذه القضايا ومتعلقاتها، قصد تركيب مباحث الموضوع وفقراته المسطرة في التقرير، أو المستنبتة أثناء إنجاز خطوات البحث ومراحله.

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة /ص١٠.
(٢) أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شلبي/ص٥٢، وانظر الموافقات ١/٤٦.
(٣) أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ١/ص٢٨.

وبعد بضعة شهور من الشروع في العمل أخبرني أستاذنا المشرف الدكتور أحمد أبو زيد، بظهور كتاب يعالج طرفاً من الموضوع، وأمدني بصورة منه استنسخها لنفسه، وهو من بين المراجع القليلة التي وقعت في يدي بعد تسجيل هذا البحث، ويتعلق الأمر بكتاب «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» لمؤلفه الدكتور محمد العروسي عبدالقادر، وقد بذل فيه جهداً ضخماً بحيث استقصى جل المسائل الكلامية التي تمت معالجتها في أصول الفقه.

ورغم أهمية هذا الكتاب والجهود العلمية المبذولة فيه، فإن ذلك لا يفقد هذا البحث أصالته وجدته وتميزه، إذ أن مقاصده تختلف عن الأهداف المتوخاة من هذا البحث، فهذا الكتاب القيم الذي استفدت منه كثيراً، يقصد منه مؤلفه إلى «التنبيه على المسائل والأدلة والحجج المخالفة للكتاب والسنَّة والموافقة لهما»[1] وهو هدف مهم وكبير، إلا أن مقاصد هذا البحث غير هذا المقصد، كما سيتم توضيحه لاحقاً.

وبعد انتهائي من تسويد الجذاذات المرتبطة بمباحث موضوعي، صدر عدد من مجلة إسلامية المعرفة، يتضمن دراسة قيمة للدكتور قطب مصطفى سانو بعنوان «المتكلمون وأصول الفقه»[2]، تشتمل على بعض من الخطوط العريضة التي تصورتها لبحثي، إلا أنها تحدد أهدافاً أخرى غير تلك التي حددتها، حيث يقرر الباحث منذ الصفحة الأولى تطلعه إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي:

- إبراز أبعاد العلاقة الجدلية بين علمي الأصول والكلام.

- تحليل الظروف الفكرية والسياسية التي دفعت بالمتكلمين إلى التركيز على علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية الأخرى.

---

(١) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين /ص٧.

(٢) مجلة إسلامية المعرفة العدد التاسع، صفر ربيع الأول ١٤١٨ ـ يوليوز ١٩٩٧ [ص٣٧ ـ ٧٠].

تأكيد القول بأن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلة نوعية وتغييراً جذرياً في بنية هذا العلم.

ومن بين الأبحاث الجامعية الموفقة التي أطلعت عليها بعد تسجيل بحثي كذلك، دراسة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا، أنجزته الطالبة مليكة خثيري بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة.

وقد أشارت الباحثة إلى اتسام «كتب المتقدمين بأسلوب فلسفي عميق ومعقد» الأمر الذي «كثيراً ما يؤدي إلى غموض وصعوبة فهم المعنى المقصود» وهذا الغموض وهذه الصعوبة يعودان «لطبيعة القضايا» من جهة كما تعود «إلى المنهج الذي سلكوه في استخلاص القاعدة الأصولية» فضلاً عن «تعرضهم لكثير من القضايا الكلامية والمنطقية المعقدة» والذي يقرأ هذه المقدمة، قد يتبادر إلى ذهنه أن تخليص أصول الفقه من التعقيد، قد يكون هدفاً من أهداف البحث على الأقل، إن لم يكن هدفه الرئيسي، إلا أنه قد يفاجأ، كما فوجئت، بأن مقاصد الدراسة لا تتضمن مثل هذا الهدف مطلقاً، بل إن أهداف البحث تتلخص في «بيان مدى انعكاس الخلاف العقدي على الفكر الأصولي، وهو هدف متوقع، بالإضافة إلى هدف آخر يتمثل في «محاولة التقريب والتوفيق بين كثير من الآراء الأصولية» نظراً لأنها في حقيقة الأمر خلافات شكلية حيث «يمكن الخروج بكثير من الخلاف باللاخلاف (كذا!)، وهو ما يسمى عند العلماء بتحرير محل النزاع» والوصول «في نهاية الأمر إلى الوفاق»[1]. ومصدر المفاجأة الناتجة عن تسطير هذا الهدف الثاني، تكمن في أن كثيراً من المصنفين القدامى، والدارسين المحدثين، بمن فيهم المولعون بعلم الكلام والخلاف الكلامي، لاحظوا، كما رأينا من قبل وسنرى فيما بعد، أن إدراج الخلافات الكلامية والعقدية، في ثنايا أصول الفقه من فضول القول، وأنه حتى إذا ساغ التوسع في هذه الخلافات فينبغي أن يتم ذلك خارج علم أصول الفقه، في حين تهدف الدراسة المذكورة إلى الوصول إلى وفاق لهذه الخلافات دون أدنى إشارة وتلميح إلى تحقيق هذا

(١) الخلاف العقدي وأثره في أصول الفقه، بحث مرقون /ص٤.

الوفاق في نطاق علم الكلام، بل في نطاق علم أصول الفقه وهنا يكمن عنصر المفاجأة بل والاستغراب بالنسبة لي.

وبعد سنوات عدة أخر، ظهر كتاب جيد ومطول، يعالج جانباً محدوداً - ولكنه مهم - من الموضوع، ويتعلق الأمر بكتاب «آراء المعتزلة الأصولية دراسةً وتقويماً» للدكتور علي بن سعد الضويحي، وهو في الأصل بحث جامعي لنيل الدكتوراه في أصول الفقه في كلية الشريعة بالرياض، ومن بين أهداف هذه الدراسة كما سجلها صاحبها[1]:

المشاركة ببعض الجهد في دراسة آراء المعتزلة المتعلقة بمسائل أصول الفقه، وبيان ما اشتملت عليه تلك الآراء من إيجابيات وسلبيات.

تحرير أقوال المعتزلة من كتبهم المعتمدة، لأن هناك بعض الأقوال نقلت عنهم في كتب الأصوليين.

ولئن كنت قد أفدت كثيراً من هذه البحوث والمصنفات، إلا أن الركيزة الأساسية لهذا الموضوع ظلت أساساً - كما حددت لنفسي بادئ الأمر - هي المصنفات الأصولية لمختلف المدارس الفقهية والكلامية، وكل ما يرتبط بذلك من دراسات ومظان علمية في مختلف فنون وأصناف الفكر والثقافة الإسلاميين.

- ٤ -

وقد حددت لهذه الدراسة أهدافاً ومقاصد أساسية أسجل أهمها فيما يلي:

١ - التأريخ لنشأة وتطور أصول الفقه وفق منهجية أعتقد من خلال اطلاعي المتواضع أن لها قيمتها الإضافية، خصوصاً من ناحية المنهج المتبع، حيث لامست جوانب مستجدة لعل من أهمها وصل هذا التاريخ إلى يومنا هذا، بعدما اعتاد الباحثون التوقف قبل ذلك بكثير، بل إن بعض

(١) آراء المعتزلة الأصولية: دراسةً وتقويماً /ص٢٠.

الدراسات الجادة توقفت في حدود القرن السادس الهجري[1]. كما حاولت من جهتي التطرق ولو بإيجاز إلى التجربة الأصولية عند الشيعة الإمامية.

٢ ـ محاولة رصد أهم مراحل تاريخ علم الكلام ذات الارتباط بهذا البحث، وكيف ومتى ولماذا أدخلت مباحث منه إلى أصول الفقه؟ وهل الحاجة إلى علم الكلام ما تزال قائمة؟ وعلى أي صورة هذه الحاجة تكون؟

٣ ـ محاولة رصد أهم التأثيرات الإيجابية والسلبية لتداخل مسائل العلمين ومناهجهما.

٤ ـ محاولة استشراف آفاق ومستقبل أصول الفقه كمنهج للاستنباط، وعلم الكلام أو الفكر الإسلامي، كأداة لمواجهة مختلف التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في هذا العصر.

ومن أجل معالجة هذه القضايا، والوصول إلى النتائج المتوخاة، قسمت بحثي هذا إلى ثلاثة أبواب رئيسية وخاتمة، وتنقسم الأبواب إلى فصول ومباحث وفقرات ونقاط متفرعة عنها، فأما الأبواب الثلاثة فهي:

الباب الأول: مراحل تطور أصول الفقه.

الباب الثاني: امتزاج المنهجين الأصولي والكلامي.

الباب الثالث: إعادة صياغة أصول الفقه.

وإني لموقن تمام اليقين، أني لم أوف هذه القضايا المطروحة حقها الكامل من البحث والاستقصاء، وحسبي من الجهد أن اختط أو أساهم في اختطاط منهج وطريقة لعل أن يكون فيها من الجد والجدة ما قد يفيد البحث العلمي الجامعي، فإن أصبت فبتوفيق من الله وذاك ما أبغي وأشكر الله عليه، وإن جانبت الصواب فحسبي من الأجر نصيب المجتهد، وأسأل الله السداد، ومنه عزَّ وجلَّ التوفيق، وله الكمال.

---

(١) على رأس هذه الدراسات كتاب الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، للدكتور عبدالوهاب أبو سليمان.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الباب الأول
مراحل تطور أصول الفقه

من خلال البحث والتنقيب في تاريخ تطور أصول الفقه، وخصوصاً من الجانب المرتبط بموضوع هذه الدراسة، يمكن بصفة عامة الحديث عن ثمان مراحل أساسية وهي:

١ ـ مرحلة ما قبل تدوين علم الأصول.

٢ ـ مرحلة التدوين، أو مرحلة «رسالة» الإمام الشافعي.

٣ ـ مرحلة ردود الفعل على «الرسالة».

٤ ـ مرحلة إدخال «الكلام» إلى أصول الفقه.

٥ ـ مرحلة الجدل الكلامي الترفي.

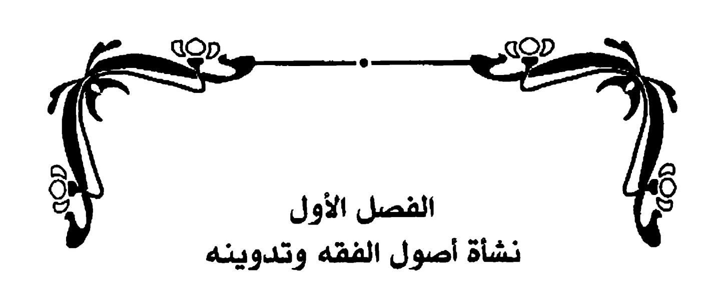
٦ ـ مرحلة محاولة تخليص الأصول من الزوائد (أو منهج الشاطبي).

٧ ـ مرحلة اليقظة الحديثة والمعاصرة.

٨ ـ المرحلة الراهنة، أو مرحلة الدعوة إلى تجديد أصول الفقه.

وسنحاول في هذا الباب إلقاء الضوء على ملامح أهم هذه التطورات من خلال الفصول والمباحث التالية:


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الفصل الأول
نشأة أصول الفقه وتدوينه

سيعالج هذا الفصل ـ بمباحثه وفقراته ونقاطه الفرعية ـ مناهج الاستنباط قبل تدوين أصول الفقه، والمخاض الذي سبق هذا التدوين، والملابسات التي رافقته، والتطورات التي لحقته.

المبحث الأول:
مناهج الاستنباط قبل تدوين أصول الفقه

بعد وفاة الرسول ﷺ، بدأت مرحلة جديدة في استنباط الأحكام الفقهية، وفي هذه المرحلة لا يمكننا أبداً أن نتحدث عن علم منهجي اسمه «أصول الفقه»، ولكن يمكننا بكل اطمئنان أن نتحدث عن مناهج للاستنباط، فأمام الأقضية الجديدة التي ظهرت في حياة المسلمين، وجد الصحابة الكرام أنفسهم، وهم في موقع المسؤولية، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون، في حاجة ماسة إلى الاجتهاد لاستنباط أحكام شرعية تستوعب هذه الأقضية التي أفرزها تطور المجتمع الإسلامي، ولم يكن الصحابة يصدرون عن فراغ أو ينطلقون من الصفر، بل لقد كان لفقهائهم سابق تجربة في الاجتهاد، زمن النبيّ ﷺ، حيث تتلمذوا عليه وأذن لهم في الاجتهاد بحضرته، وقد نقل فقهاء الصحابة هذا النموذج التعليمي إلى تلامذتهم من التابعين، ونقله هؤلاء إلى تلامذتهم من كبار الفقهاء المجتهدين، وهذا ما سنحاول رصده من خلال المباحث الآتية:

● الفقرة الأولى:
التشريع والاجتهاد في عهد النبوة

لقد كان المصدر الأساسي للتشريع في عهد النبوة هو القرآن الكريم، حيث وردت به مختلف الأحكام المرتبطة بشؤون المجتمع والأسرة، كأحكام الزواج والطلاق والإرث، والمعاملات المالية والاقتصادية، والعلاقات مع المجتمعات الأخرى في زمن السلم والحرب. أما السنَّة النبوية فقد كانت مبينة ومفسرة للقرآن الكريم في الغالب، كما كانت للنبيّ ﷺ وللصحابة الكرام بعض الاجتهادات في بعض القضايا الفرعية الجزئية، وسنحاول التدقيق في الأسس التشريعية خلال العهد النبوي والتي تشكل في الحقيقة الأساس النظري والعملي لكل مناهج الاستنباط والأصول التي أتت ودونت في ما بعد.

أولاً: التشريع في القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم ينزل في العهد النبوي منجماً معالجاً لقضايا المجتمع الإسلامي، ومصلحاً لأحوال المسلمين خاصة والبشرية عامة، سواء تعلق الأمر بإصلاح العقائد أو العبادات أو الأخلاق أو السلوك العام والخاص وما يرتبط به من تشريعات، فجاءت التشريعات القرآنية مواكبة لحياة الناس مبنية على أسس متينة قوامها التيسير، وهذه الأسس ثلاثة هي: «عدم الحرج، وتقليل التكاليف، والتدريج في التشريع»[(١)].

وقد انطوى كثير من التشريعات القرآنية على حكمة أو علة أو سبب التشريع، وهذا ما أفسح المجال للفهم والاجتهاد سواء في العصر النبوي أو في ما تلاه من عصور، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

١ ـ قوله تعالى في شأن الحكمة من تحريم الخمر وعلته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ

---

(١) أصول التشريع الإسلامي، محمد الخضري /ص١٧ ـ ٢١.

تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]. فالعلة في التحريم هي الإسكار المخمر وإذهاب عقله مع ما يترتب عن هذه العلة من ترك للواجبات وعلى رأسها العبادات، وعصبية وسباب وشتم، مما يفضي إلى العداوة والتقاطع والتدابر، في حين أن الحكمة تقتضي رفع العداوة وتحقيق التضامن والتآزر بين المسلمين.

٢ ـ وفي شأن الترجيح عند التعارض بين المصالح والمفاسد، ضرب القرآن الكريم بعض الأمثلة للاسترشاد بها عند الحاجة، حيث تتم الموازنة بين المصالح والمفاسد مع ترجيح الغالب منها، فإذا رجحت المصلحة على المفسدة آل الحكم إلى الإباحة، وإذا رجحت المفسدة على المصلحة آل الأمر إلى الحظر ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

٣ ـ أما في ما يخص تعليل الأحكام الواردة في القرآن الكريم تعليلاً جلياً، فإنه كثير: ومن ذلك قوله تعالى في شأن علل التحريم بصفة عامة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]. فعلة كل المحرمات هو كونها إما فاحشة، أو تنطوي على إثم أو ظلم أو شرك. وعلى منوال المحرمات المنصوصة يقاس غيرها إذا ما انطوت على هذه العلل أو إحداها.

وقد استعرض أحد كبار الدارسين مسالك القرآن الكريم في التعليل، حيث أوضح أن القرآن «مرة يذكر وصفاً جزئياً مرتباً عليه حكماً» و«أخرى يذكر الحكم مع سببه»، و«طوراً يأمر بشيء ويصفه بأنه أطهر وأزكى»، و«حيناً يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل» و«في مواضع كثيرة يأمر بالشيء مبيناً مصالحه أو يحرم الشيء مبيناً مفاسده»[1]. ومن

(١) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي /ص١٤ ـ ٢٢.

الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] فعلة تحريم اقتراب المشركين من المسجد الحرام هو نجاستهم. وقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩]. فعلة الإذن بالقتال هي التعرض للظلم. وقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾ [النور: ٣٠] فالأمر بغض البصر معلل بأنه أزكى للمؤمنين. وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾ [الحشر: ٧]. فالأمر بقسم الفيء معلل بقطع الطريق على الاحتكار وتراكم الثروات لدى الأغنياء وحدهم. وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. فالأمر بالإعداد العسكري معلل بتخويف الأعداء بلا حرب.

ثانياً: الاجتهاد النبوي، واجتهادات الصحابة:

تأسيساً على التعليم والتثقيف القرآني السالف الذكر، تم تسجيل عدة اجتهادات نبوية، وذلك بغض النظر عن السنَّة النبوية الموحى بها والتي لها نفس حجية القرآن الكريم. وغني عن البيان أن تصرفات النبيّ ﷺ منها ما هو بمثابة وحي وتشريع، ومنها ما ليس من هذا القبيل[1]. كما أن بعض الصحابة الكرام ـ وخاصة فقهاءهم ـ اجتهدوا في زمن النبوة بناء على أصول ومقاييس محددة، وهذه بعض الأمثلة من الاجتهادات النبوية واجتهادات الصحابة، في ما عرض لهم من أقضية ليس لها حكم منصوص في القرآن:

١ ـ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء ت امرأة إلى النبيّ ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي

---

(١) انظر أمثلة على ذلك في: الفروق للقرافي ٢٠٩/١ و٥٠٥. التشريع والفقه في الإسلام، مناع القطان /ص٩٨ ـ ١٠٠.

عنها، **أرأيت لو كان على أمك دين، أكنت قاضيته؟»** (أخرجه الإمامان البخاري ومسلم في كتاب الحج، واللفظ للبخاري)[1].

ونلاحظ في هذا الحديث نوعاً من التعليل والقياس حيث قيس الفرع وهو قضاء الحج، على أصل وهو قضاء الدين، وسوي بينهما في الحكم وهو القضاء في الحالتين، نظراً للعلة الجامعة بين الأصل والفرع وهي أداء حقوق الغير سواء تعلق الأمر بحقوق الله عزَّ وجلَّ أو بحقوق العباد.

٢ ـ وفي نفس الاتجاه، وردت أحاديث أخرى منها ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هششت يوماً فقبلت وأنا صائم، فأتيت رسول الله ﷺ، فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً، فقبلت وأنا صائم، فقال: **«أرأيت لو تمضمضت بماء فمججته وأنت صائم؟»** قلت: لا بأس بذلك، فقال: **«ففيم؟»**. (أخرجه الإمام أحمد)[2]. ففي هذا الحديث قياس قبلة الصائم على المضمضة في الوضوء، فما دامت المضمضة لم يترتب عليها شرب متعمد، والقبلة لم يترتب عليها إنزال للمني فإنهما تجتمعان في الحكم وهو عدم تفطير الصائم.

وفي الحديث الصحيح ما يفيد أن الرسول ﷺ، استعمل قياس الشبه في بعض الأحوال، فقد ورد أن رجلاً أتى النبيّ ﷺ، فقال: ولد لي غلام أسود، وإني أنكرته، فقال: **«هل لك من إبل؟»** قال: نعم. قال: **«ما لونها؟»**. قال: حمر. قال: **«هل فيها من أورق؟»**. قال: نعم. قال: **«فأنى ذلك؟»**. قال: لعله نزعه عرق. قال: **«فلعل ابنك نزعه عرق»**. (أخرجه الإمامان البخاري ومسلم عن أبي هريرة)[3].

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الحج ٤/ص٧٧ وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحج ٩/ص٩٨.

(٢) المسند للإمام أحمد ١/ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) فتح الباري، كتاب الحدود ١٢/ص١٨٢. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب اللعان ١٠/ص١٣٤ ـ ١٣٣.

٣ ـ وفي مجال تغير بعض الأحكام بتغير الأحوال ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها حيث قالت: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «**ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي**» فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون فيها الودك، فقال: «**وما ذاك؟**». قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة، فكلوا وادخروا**» (أخرجه الإمام مسلم)[١].

٤ ـ ومن الأمثلة على اجتهاد الصحابة في عهد النبوة وحثهم عليه، ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله ﷺ خصمان يحتكمان، فقال لعمرو: «**اقض بينهما يا عمرو**». فقال: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله، قال: «**وإن كان**». قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال: «**إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة**». (متفق عليه)[٢]. وهذا الحديث هو من قبيل الحث على اقتحام الاجتهاد القضائي لا التشريعي، أي من باب تنزيل الأحكام على الوقائع والنوازل.

٥ ـ ومن اجتهادات الصحابة كذلك، ما ورد عن علي رضي الله عنه أن قوماً من أهل اليمن حضروا زبية للأسد، فاجتمع الناس على رأسها، وتدافعوا حولها، فهوى واحد، فجذب ثانياً، فجذب الثاني الثالث، ثم جذب الثالث رابعاً، فقتلهم الأسد، فرفع ذلك إلى علي رضي الله عنه فقال: «للأول: ربع الدية لأنه هلك فوقه ثلاثة، وللثاني: ثلث الدية لأنه هلك فوقه اثنان، وللثالث: نصف الدية لأنه هلك فوقه واحد، وللرابع: كامل الدية» ثم جعل الدية على عاقلة من ازدحموا

(١) صحيح مسلم بشرح النووي/، كتاب الأضاحي ١٣/ص١٣٠.
(٢) فتح الباري باب إذا اجتهد الحاكم فأصاب أو أخطأ ١٣/ص٣٣٠، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأقضية ١٢/ ص١٢.

على رأس الزبية. فرفع ذلك إلى النبيّ ﷺ فقال: «**هو كما قال**» (أخرجه الإمام أحمد)[1].

وقد أفاض الشوكاني في تحليل هذا النوع من الاجتهاد القضائي شارحاً العلل التي استند عليها الإمام علي في حكمه ومبيناً كيفية استناد الفقهاء والقضاة عليه[2].

٦ ـ وكما أقر النبيّ ﷺ بعض الصحابة على اجتهاداتهم الفردية، أقر كذلك صحابة آخرين اجتهدوا في مسألة واحدة رغم اختلافهم فيها، مبيناً للمصيب صوابه، وللمخطئ خطأه مع كونه مأجوراً على اجتهاده، والأمثلة في هذا المجال كثيرة ومشهورة نكتفي بذكر واحد منها وهو ما ورد من أن رجلين من الصحابة خرجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيمما صعيداً طيباً، ثم وجدا الماء في وقت الصلاة، فأعاد أحدهما الوضوء للصلاة، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا له ذلك، فقال للذي لم يعد الوضوء: «**أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك**». وقال للذي توضأ وأعاد: «**لك الأجر مرتين**» (أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري)[3].

إن مجموع هذه الاجتهادات النبوية واجتهادات الصحابة في زمن النبوة، كما سبقت الإشارة، هي اجتهادات قضائية أو تنزيلية أو تطبيقية، وليست تشريعاً إضافياً ولا مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع، فقد كان «اجتهاده ﷺ عند الحاجة، وتأخر نزول الوحي فلا يلبث الوحي أن ينزل، فيقره على اجتهاده، أو يبين له وجه الخطأ فيه، فيكون المصدر في المآل هو الوحي»[4].

* * *

---

(١) مسند الإمام أحمد ٢/ص٢٤.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني، المجلد الرابع، الجزء السابع /ص٧٤ ـ ٧٦.

(٣) مختصر سنن أبي داود لابن قيِّم الجوزية ١/ص٢٠٩.

(٤) التشريع والفقه في الإسلام، مرجع سابق /ص ١١٠.

● الفقرة الثانية:
مناهج الاستنباط والاجتهاد بعيد زمن النبوة

لقد تتلمذ الصحابة في مدرسة النبوة، واستقوا من نبعها الصافي المتمثل في الوحيين الطاهرين القرآن الكريم والسنَّة النبوية، ثم أصبحوا يجتهدون ويقيسون ويعللون، ويراعون المصالح، ويدرأون المفاسد، فقد ذكر ابن قيِّم الجوزية (ت٧٥١ هـ) أصول واجتهادات الصحابة وأقيستهم وأقضيتهم[(١)]. وقد كان الناس ـ أفراداً وجماعات ـ يستفتون الصحابة الكرام، وخاصة علماءهم الكبار ـ الذين يسمونهم «القراء» ـ في مختلف النوازل والقضايا الطارئة يطمئنون إلى فتاواهم وما يصدرونه من أحكام، نظراً لما عرفوه عنهم من صحبة وعلم وقدرة على الاجتهاد والاستنباط[(٢)]. ومن مجموع ما أثر عنهم أمكن التعرف على معالم طريقتهم في الاستنباط والقضاء.

أولاً: تعليل الأحكام والاجتهاد عند الصحابة:

لقد حفظت لنا كتب الفقه أنواعاً من اجتهادات الصحابة وتعليلاتهم، في الاستنباط وهذا عرض ملخص لبعض هذه الأنواع[(٣)]:

النوع الأول: تأخير تطبيق الحد خوفاً من لحوق المطبق عليه بالعدو، ومثل هذا التأخير وردت به الشريعة، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، وذلك لمصلحة المحدود خاصة، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلل، فعللوه بما يترتب عن الفعل من ضرر.

النوع الثاني: أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة، فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت، أو ما شرع له الحكم قد تغير، فغيروا الأحكام تبعاً

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين ١ /٢٠٢ ـ ٢١٨.

(٢) انظر الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية /د.عبدالوهاب أبو سليمان /ص٢٢ ـ ٢٧.

(٣) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ص٣٥ ـ ٧١.

لذلك، ومثال ذلك إيقاف العمل بسهم المؤلفة قلوبهم، بعد أن كثر المسلمون، ومنع خروج النساء للمساجد خوفاً من الفتنة، وإحياء سنة التراويح على عهد عمر بن الخطاب بعد زوال التخوف من اعتبارها فريضة لا نافلة فقط.

النوع الثالث: أفعال شرعها الله في كتابه، أو فعلها رسول الله ﷺ، فتراهم ينهون عنها في بعض الأحيان، مع اعترافهم بمشروعيتها، دفعاً لمفسدة تترتب عليها، ومثال ذلك: منع نكاح المسلم للكتابية من طرف عمر بن الخطاب خوفاً من التجسس على قادة المسلمين، ومن عنوسة النساء المسلمات. وصلاة عثمان بن عفان الظهر أربعاً بمنى لتعليم الأعراب.

النوع الرابع: أحكام زاجرة اقتضتها الحالة، لم تكن في زمن رسول الله ﷺ، قضوا بها دفعاً لمفسدة متحققة أو مظنونة، وإن أدى ذلك إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره، ومثال ذلك إيقاع الطلاق الثلاث مرة واحدة بمجرد اللفظ به ثلاثاً، وتضمين الصناع بعد أن لم يكن، والزيادة في حد الخمر، ورفع حد السرقة عن الغلمة الجياع مع تغريم صاحبهم الذي تسبب في جوعهم.

النوع الخامس: أفعال فعلوها على عهد رسول الله ﷺ، عللوها بأنها خير، وأحكام حكموا بها في حوادث طرأت لهم معللين إياها بما يوافق العلل المنصوصة، ومثال ذلك جمع القرآن لأنه خير ومصلحة للإسلام، وزيادة الأذان الثالث خارج المسجد يوم الجمعة من طرف أبي بكر، وعدم قطع يد السارق من بيت المال، وقتل الجماعة بالواحد.

ثانياً: مناهج الاستنباط عند الصحابة:

إن التكثير ليس من مقاصد هذه الفقرة، ولكن المقصود إظهار تمكن الصحابة رضي الله عنهم من مناهج الاستنباط، واستعمالهم لها بقوة واقتدار. وقد خلفوا لنا ثروة فقهية كبيرة، توجد متناثرة في كتب الفقه والتفسير والأمهات في الحديث وشروحها وقد حاول بعض المصنفين من القدامى

والمحدثين جمعها، كما فعل ابن أبي شيبة (ت٢٢٥هـ) في الكتاب المصنف[1]. وكما فعل الدكتور محمد رواس قلعجي في إخراجه لموسوعات فقه الصحابة من أمثال الخلفاء الراشدين، وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين... وغيرهم رضي الله عنهم جميعاً. ومن خلال هذه الثروة الفقهية أمكن التعرف على مناهج الصحابة في استنباط الأحكام والإفتاء والقضاء، وهذه بعض الخلاصات والأمثلة المركزة في هذا المجال.

١ ـ معرفة الصحابة بمناهج الاستنباط، وعدم اضطرارهم إلى وضع قواعد خاصة أو التصنيف في الأصول:

فرغم تمكنهم من هذه المناهج، فإنهم، وعلى حد قول الجويني (ت٤٧٨هـ) «ما اعتنوا بتبويب الأبواب، ورسم الفصول والمسائل، نعم، كانوا مستعدين للبحث عند مسيس الحاجة إليه، متمكنين، وما اضطروا إلى تمهيد القواعد ورسم الفروع والأمثلة، لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب»[2].

٢ ـ كمون المنهج الأصولي الاستنباطي في فقه الصحابة واستعمالهم قوته:

وهذا ما يقرره ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ) بقوله: «لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة (صناعة الفقه والأصول)». ولهذا السبب لم «يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها، وإن كنا لا ننكر أنهم يستعملون قوتها»، هذه القوة الفقهية الأصولية الكامنة عند الصحابة هي التي جمعت ودونت فيما بعد في مصنفات الفقهاء والأصوليين، وهذا ما يستخلصه ابن رشد بناء على عملية استقرائية حيث يقرر: «وأنت تتبين ذلك من فتواهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صحت بالاستقراء من فتواهم في مسألة مسألة»[3].

---

(١) المصنف لابن أبي شيبة، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت.
(٢) البرهان في أصول الفقه، المجلد الثاني /ص١٣٥٢.
(٣) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى /ص٣٥ ـ ٣٦.

٣ - استعمالهم للقياس وإجماعهم عليه عن وعي وبصيرة:

إذا كان ابن رشد قد ذهب إلى نظرية كمون المناهج الأصولية عند الصحابة، فإن علماء آخرين ذهبوا إلى أن الصحابة كانوا على بينة من أمرهم، وعلى معرفة بالمناهج التي يستعملونها، وهذا هو الذي أرجحه لدلالة عدة وقائع عليه، يقول ابن خلدون: «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعد الرسول ﷺ، لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق... وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم وهو القياس»[١].

٤ - إحاطتهم بالمعارف المؤدية إلى كمال رتبة الاجتهاد:

يرى السبكيان أن كمال رتبة الاجتهاد يتوقف على ثلاثة أشياء هي:

الأول، التأليف في العلوم التي يتغذى بها الذهن كالعربية وأصول الفقه، وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ. الثاني، الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة، حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف أو موافق. الثالث، أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشارع من ذلك.

ثم يقرران أن الصحابة لم يكونوا فقط ملمين بذلك، بل كانوا في أعلى درجات الإحاطة، بقولهما: «ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكمل الناس في هذه الأشياء، أما الأول فبطباعهم، وأما الثاني والثالث فلمشاهدتهم الوحي ومعرفتهم بأحوال النبيّ ﷺ»[٢].

وقد أشار الزركشي إلى معرفة الصحابة بالعلل وإجرائهم لبعض المناقشات الأصولية (إن صح التعبير) حول علل بعض الأحكام وذلك

---

(١) مقدمة ابن خلدون/المجلد الثالث، ص١٠٦٢.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ١/ص٨، ٩.

بقوله: «وقد تكلم الصحابة في زمن النبيّ ﷺ في العلل، ففي البخاري عن عبدالله بن أبي أوفى، لما نهي عن تحريم الحمر يوم خيبر قال: فتحدثنا أنه إنما نهي عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهي عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة»[1].

كما أن الصحابة في هذه الواقعة ذاتها جرت بينهم وبين الرسول ﷺ محاورة هامة ترتب عليها الانتقال من الحكم بالأمر الأشد إلى الحكم بالأمر الأخف، ذلك أن الصحابة أوقدوا نيراناً كثيرة، فقال رسول الله ﷺ: «**ما هذه النيران؟ على أي شيء توقدون؟**» قالوا: على لحم، قال: «**أي لحم؟**» قالوا: الحمر الإنسية، فقال ﷺ: «**أهريقوها واكسروها**» (أي أنه أمرهم بكسر القدور التي كان يطبخ فيها لحوم الحمير الأهلية)، فقال رجل: يا رسول الله، أو نهريقها ونغسلها قال: «**أو ذاك**» (أخرجه البخاري)[2].

وإذا كان حديث معاذ بن جبل المشهور، والذي سبق ذكره، قد حدد أصول الأحكام من القرآن والسنَّة أساساً والاجتهاد استثناء، فإن الصحابة الكرام بعد العهد النبوي قرروا هذه الأصول بصفة نهائية، مع التوسع في الاجتهاد لمواكبة الأقضية المتجددة التي تطرأ للناس، بعد انقطاع الوحي، وكان اجتهاد الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين، يتم بصفة جماعية غالباً، حتى إنه ليمكننا الحديث عن بروز ملامح لتأسيس «هيئات تشريعية» أو «مجامع تشريعية» لكنها سرعان ما اختفت بعد انتهاء مرحلة الخلافة الراشدة.

ففي عهد أبي بكر الصديق، كان إذا عرضت عليه قضية ولم يجد لها حكماً في الكتاب والسنة، يسأل الناس هل علموا لها حكماً قضى به الرسول ﷺ؟ فإن وجده عمل به، وإن لم يجد سنة «جمع رؤساء الناس ـ وهم علماء الصحابة ـ فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»، وسار عمر بن الخطاب على نفس النهج، مضيفاً إلى ذلك الخبرة الاجتهادية السابقة في عهد سلفه أبي بكر، «فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا

(١) البحر المحيط في الأصول، المجلد الخامس /ص٢٤، ٢٥.

(٢) فتح الباري، كتاب المغازي ١٣/ص٩٢.

جمع علماء الناس ـ وهم علماء الصحابة ـ واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[1].

والخلاصة أن أصول الاجتهاد ومصادر استنباط الأحكام المستجدة استقرت خلال هذه المرحلة على ما يلي: القرآن الكريم، السنَّة النبوية، الاجتهادات الجماعية السابقة، الاجتهادات الجماعية اللاحقة أو المستجدة. وغني عن البيان أن هذه الاجتهادات قد استندت إلى التعليل والقياس، ومراعاة المصالح، ودرء المفاسد، وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

١ ـ كان أبو بكر يرى أن أرش (أي تعويض) الجناية على الأذن، خمسة عشرة من الإبل، وعلل قضاءه بهذا التعويض القليل، بكون قطع الأذن ليس لها تأثير كبير على وظيفتها ولا على جمالية صاحبها وقوته وذلك بقوله: «إن ذهابها لا يضر سمعاً ولا ينقص قوة، ويغيبها الشعر والعمامة» ولكن عمر بن الخطاب كان يرى أن فيها نصف الدية، طرداً للقاعدة العامة للجناية على الأعضاء[2].

٢ ـ قدم أبو وبرة الكلبي إلى عمر بن الخطاب، موفداً من طرف خالد بن الوليد، فأتاه في المسجد ومعه عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وعبدالرحمٰن بن عوف، وطلحة بن عبيدالله، والزبير بن العوام، فقال أبو وبرة لعمر: «إن خالداً يقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة» فقال عمر ـ مشيراً إلى بعض فقهاء الصحابة ـ: «هؤلاء عندك، فسلهم» فقال علي بن أبي طالب: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية» وقال عبدالرحمٰن بن عوف: «اجعله كأخف الحدود ثمانين» فجعله عمر ثمانين وكتب بذلك إلى خالد وأبي عبيدة بن الجراح[3] .

---

(١) أعلام الموقعين ١/ص٦٢.

(٢) موسوعة فقه أبي بكر الصديق /د.محمد رواس قلعجي /ص١٧.

(٣) موسوعة فقه عمر بن الخطاب/ ص١٠٣، ١٠٤، وموسوعة فقه علي بن أبي طالب /ص٩٥.

فمن خلال هذه المداولة الفقهية العلمية المعقودة من طرف فقهاء الصحابة، تم التوصل إلى نفس النتيجة وهي الحكم بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، وإن اختلفت مستندات كل واحد من الصحابة، فعلي بن أبي طالب قاسها على حد القذف، وعبدالرحمٰن بن عوف قاسها على أخف الحدود، فضلاً عن أن أصل المداولة جاء بناء على اقتراح خالد بن الوليد الذي طلب النظر في رفع العقوبة استعمالاً لقاعدة كون الأحكام تدور مع الوقائع وجوداً أو عدماً.

٣ ـ تثبت الصحابة من الحديث قبل الأخذ بما فيه من حكم: فقد روى مسروق أنه ذكر عند عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها «ما يقطع الصلاة: الكلب والحمار والمرأة»، فقالت: «شبهتمونا بالحمر والكلاب، ولقد رأيت النبيّ ﷺ، وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبيّ، فأنسل من عند رجليه»[1].

فها هنا استخدام لقاعدة الترجيح عند التعارض، فلقد اعتبرت عائشة أن الأمر يتعلق بتعارض قياس مع أثر يؤكد إقرار النبيّ ﷺ لما يخالف هذا القياس، فرجحت رضي الله عنها الإقرار النبوي، باعتباره نصاً في المسألة سابقاً على التشبيه (أي القياس) والاجتهاد.

ويتضح من كل ما سبق أن الصحابة استعملوا المناهج الأصولية لاستنباط الأحكام، وذلك قبل تدوين أصول الفقه، فأصولهم المعتمدة، كانت هي القرآن والسنَّة، والإجماع، وقد كانوا متمكنين من معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنَّة، وكانوا يعملون بخبر الواحد العدل كما في واقعة تغيير القبلة، أما اجتهادهم الفردي والجماعي فقد ارتكز على العمل بالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والمقاصد، وسد الذرائع، والعرف، والاستصحاب، وشرع من قبلنا. ويجزم بعض كبار الباحثين أن ابن عباس وضع فكرة الخاص والعام، كما ذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة

---

(١) موسوعة فقه عائشة أم المؤمنين /ص٦٢٠، ٦٢١.

المفهوم، ووضعت في العصر الثاني قواعد للقياس وشرائط للعلة[1].

وبذلك يكون الصحابة بعد رسول الله ﷺ، هم الواضعون الحقيقيون للمناهج الأصولية، مناهج استنباط الأحكام وإن لم يدونوها لأن الحاجة لم تكن داعية إلى ذلك، ونقلوها إلى التابعين الذين لم يضطروا بدورهم إلى تدوينها، واستمر هذا التناقل التلقائي لهذه القواعد والمناهج الأصولية الاستنباطية إلى أن دعت الضرورة إلى تدوينها، فدونت كما سنرى ذلك لاحقاً.

ثالثاً: مناهج الاستنباط والاجتهاد عند التابعين والفقهاء الأئمة:

لا يوجد فرق كبير بين الصحابة وتلامذتهم من التابعين وتابعيهم، فقد كانت مناهج الاستنباط والاجتهاد كامنة بالقوة في عطائهم الفقهي، وقد استعملوا نفس المناهج التي تلقوها من الصحابة، مع إضافات قليلة اقتضتها الظروف والنوازل الجديدة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية التي تفرق فيها هؤلاء التابعون.

وقد قام عدد من الدارسين برصد مسالك التابعين في التعليل والاستنباط مقسماً هذه المسالك إلى أنواع، اقتضت الفائدة عرضها بتصرف وإيجاز[2].

النوع الأول: تخصيص عموم الأدلة بالمصلحة: إذ أن بعض الأحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة، فوجدوا أن العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصل إلى خلاف المصلحة، فعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقييد النص، أو تخصيصه، أو ترك لظاهره: مثل حكمهم بمنع النساء من المساجد ليلاً لتغير الأحوال، وتجويزهم لشهادة القريب لقريبه ثم المنع من ذلك، وإفتائهم بجواز التسعير خلافاً لما فعله الرسول ﷺ، وذلك لرفع

(١) لمزيد من التوسع انظر على سبيل المثال فقط: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الدكتور علي سامي النشار /ص٨، أصول الفقه الإسلامي، د.محمد مصطفى شلبي / ص٤٧ ـ ٤٩، قاعدة سد الذرائع، د.محمد حامد عثمان /ص ٤٠، الصحابة وأصول الفقه (بحث دبلوم الدراسات العليا)/ ص١٩٢.

(٢) للتوسع في الموضوع، انظر تعليل الأحكام، مرجع سابق /ص٧ ـ ٨٧.

الضرر عن الناس بناء على أن ما وقع في عهد الرسول ﷺ من ارتفاع للأسعار وعدم التسعير، هو مجرد الغلاء وليس ناتجاً عن تحكم التجار قصد الإضرار بالناس، وإلا لما تركهم ﷺ بدون تسعير في هذه الحالة الأخيرة.

النوع الثاني: الأخذ بالمصلحة المرسلة: ومن ذلك أحكام لم يرد بها نص، ولكن تشهد لها عمومات الشريعة فأفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة، ومثاله تضمين شريح القاضي (توفي زمن الحجاج عن سن تناهز عشرين ومائة سنة) لقصار (خياط) احترق بيته مستعملاً قياساً معاكساً وذلك بقوله للقصار: «أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك؟!»[1].

ومثاله كذلك عدم تحجير ابن هبيرة على السفيه في ماله مكتفياً بالحكم بالتشهير به بين الناس والنهي عن معاملته. . .

النوع الثالث: ترك بعض المباحات درءاً للمفسدة: حيث حكموا بترك بعض الأفعال المباحة أو المسنونة لما يترتب على فعلها من المفاسد، مثل المنع من الإعلام بموت بعض الأشخاص رغم إباحته خوفاً من دعوى الجاهلية، ومثل أمر عبيدة بن قيس بمحو كتبه خوفاً من تغييرها أو وضعها في غير موضعها، وتخلي علي بن الحسن عن اتخاذ ثوب لاتقاء النجاسة خوفاً من تكليف الناس بعده، وتخوف الإمام مالك بن أنس من صيام ستة أيام من شوال حتى لا يتحول إلى بدعة . . .

لقد نشطت الحركة العلمية على يد التابعين وكبار الفقهاء سواء في عهد الخلفاء الراشدين، أو في العصر الأموي، وساعد على نشاط هذه الحركة مناخ الحرية العلمية الذي توفر في هذين العهدين، حيث لم تعمل الدولة ـ وخصوصاً الأموية ـ على احتضان الفقهاء أو فرض مذهب فقهي معين على الناس، وهذا ما أدى إلى نشوء نوع من «الفقه الحر في العصر الأموي» على حد تعبير الدكتور محمد رواس قلعجي[2].

---

(١) قول شريح القاضي للقصار أخرجه البيهقي في السنن، انظر تعليل الأحكام /ص٨٥.

(٢) انظر دراسته في أكثر من ٢٠٠ صفحة، موسوعة فقه إبراهيم النخعي، ١/ص ٨٠.

هذا الازدهار الفقهي أدى إلى تخريج العشرات من فقهاء التابعين في كل من المدينة ومكة والكوفة والشام.

ففي المدينة برز الفقهاء السبعة وهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود...

وفي مكة كان عطاء بن أبي رباح، وطاوس بن كيسان، ومجاهد بن جبر، وعبيد بن عمير، وعمرو بن دينار، وعكرمة ...

وفي الكوفة وجد علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي ومسروق بن الأجدع، وعبيدة السلماني، وشريح بن الحارث القاضي، وإبراهيم النخعي، وعامر الشعبي، وسعيد بن جبير...

وفي الشام كان قبيصة بن ذؤيب الخزاعي، ومكحول، وعمر بن عبدالعزيز، ورجاء بن حيوة، وعبدالملك بن مروان....

ثم تخرج على يد هؤلاء التابعين عشرات آخرون من تابعيهم الأفذاذ في الأمصار السابقة الذكر وغيرها، وعلى سبيل المثال اشتهر بالكوفة حماد بن أبي سليمان الأشعري، وسليمان بن المعتمر، وسليمان بن الأعمش، ومسعر بن كدام.

ثم جاء من بعدهم محمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ليلى، وعبد الله بن شبرمة، وسعيد بن أشوع، وشريك القاضي، والقاسم بن معن، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة النعمان، والحسن بن صالح بن حي[1].

ولو تتبعنا تسلسل العلم والاجتهاد لكل واحد منهم، لوجدنا سلسلة مترابطة الحلقات ممتدة إلى رسول الله ﷺ، ولنأخذ أحد مشاهير الفقهاء

---

(١) أعلام الموقعين ١/ص ٢٣ ـ ٢٦.

الأربعة ـ وهو أبو حنيفة ـ كنموذج تطبيقي لذلك: فأبو حنيفة النعمان (٨٠هـ ـ ١٥٠هـ) هو أحد فقهاء الرأي بالعراق، تلقى العلم عن عدد كبير من التابعين وتابعيهم، ولازم واحداً منهم هو حماد بن سليمان الأشعري (ت١٢٠هـ)، وهذا الأخير أخذ العلم عن بعض صغار التابعين وخصوصاً إبراهيم النخعي (ت٩٥هـ) وعامر بن شراحيل الشعبي (ت١٠٤هـ)، وهذان بدورهما أخذا عن بعض كبار التابعين أمثال شريح بن الحارث الكندي (ت ٧٨ هـ)، وعلقمة بن قيس (ت٦٢هـ)، ومسروق بن الأجذع (ت٦٣هـ)، وهؤلاء الثلاثة تتلمذوا على اثنين من كبار علماء الصحابة بالعراق وهما عبدالله بن مسعود وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما.

وبعد أن أخذنا الإمام أبا حنيفة كنموذج لتسلسل العلم، لنأخذ واحداً من كبار التابعين كنموذج لحفظ علم بعض الصحابة من جهة، وللتأثير في اختيارات كبار الفقهاء من جهة أخرى، هذا النموذج هو سعيد بن المسيب.

فقد كان سعيد بن المسيب (١٥هـ ـ ٩٤هـ) من كبار التابعين، ولد قبل خلافة عمر وتتبع خطبه على المنبر وأعجب بعلمه وهو طفل، وشغف بجمعه وهو شاب، قال الإمام مالك: «كان يقال لابن المسيب: راوية عمر، فإنه كان يتبع أقضية عمر يتعلمها، وإن كان ابن عمر ليرسل إليه يسأله عن بعض شأن عمر وأمره»[١]، فلقد كان سعيد بن المسيب إذن متخصصاً في جمع أخبار عمر وفقهه وكل ما يتعلق به لدرجة أن ابنه عبدالله يستعين به في معرفة أمور تتعلق بأبيه.

كان سعيد بن المسيب كذلك ملازماً لأبي هريرة بحكم المصاهرة، فقد كان زوجاً لابنته. قال أبو حاتم: «هو أثبت التابعين في أبي هريرة»[٢].

أما عن تأثيره في الفقهاء الأئمة من بعده فذلك ما نلمسه من استعراض بعض اختياراته الفقهية وهي:

---

(١) طبقات ابن سعد ١٢١/٥ .

(٢) المغني في الفقه ٣١٥/١٠ .

١ ـ **قراءة الجنب للقرآن**: قال سعيد بن المسيب: يقرأ الجنب القرآن، أليس هو في جوفه؟ وأجاز له العبور في المسجد، وبه أخذ مالك والشافعي وأحمد.

٢ ـ **منع أكل الجراد إذا مات بغير سبب**: روي عنه أنه قال: لا يؤكل الجراد إذا مات بغير سبب، وهو قول مالك وأحمد، ولا فرق في قول عامة أهل العلم في إباحة أكله بين أن يموت بسبب أو بغير سبب.

٣ ـ **جواز إرث تركة المرتد**: وقال: إذا مات المرتد أو قتل على ردته، فماله لورثته من المسلمين، وبه قال أهل العراق وجماعة[(١)].

٤ ـ **حرمة آلات اللهو وإباحة الغناء**: قال بتحريم الشطرنج والنرد، وهو قول مالك، وأبي حنيفة وأحمد[(٢)]، وأباح الغناء الذي لا منكر فيه ولا طعن لقول عمر: «الغناء زاد الراكب» وهو قول كثير من أهل المدينة[(٣)].

والخلاصة أن الدائرة العلمية الفقهية لدى المسلمين قد توسعت إذن، فمع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وانتشار الصحابة والتابعين في رحابها، وطروء أقضية ونوازل جديدة في مجتمعاتها... كل ذلك ساهم في تطور الفقه وأصوله، والتشريع وطرق استنباطه، ويمكن تلمس تدرج هذا التطور حسب المراحل التالية:

المرحلة الأولى: **في عصر النبوة**: حيث كانت مصادر التشريع هي القرآن أساساً، والسنَّة تبعاً، والاجتهاد قضاءً وتفريعاً.

المرحلة الثانية: **في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين**: حيث كانت مصادر التشريع هي القرآن والسنَّة أساساً، وإجماع الصحابة تبعاً، واجتهادهم في القضاء والفروع جماعات وأفراداً.

المرحلة الثالثة: **في عهد التابعين**: وفيه كانت مصادر التشريع هي

---

(١) المرجع السابق ٦/٣٤٨ ـ ٣٤٩.
(٢) المرجع السابق١٠/ ص١٧١، ١٧٢.
(٣) المرجع السابق ١٠/ص١٧٤.

القرآن والسنَّة والإجماع أساساً، واجتهادات الصحابة وفتاواهم تبعاً، واجتهادات التابعين في القضاء والفروع جماعات وأفراداً.

المرحلة الرابعة: في عهد الأئمة الفقهاء: أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي، وأحمد وغيرهم الكثير. . . وفي هذا العهد أيضاً كانت مصادر التشريع هي القرآن والسنَّة والإجماع أساساً، واجتهادات الصحابة والتابعين وفتاواهم اختياراً، كما ظهرت اجتهادات هؤلاء الفقهاء الأئمة وتنوعت مستنداتها وطرق استنباطها كالقياس، والعرف، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة . . . حسب كل فقيه من هؤلاء الفقهاء والمدرسة التي ينتمي إليها.

وفي هذا الجو العلمي برز إلى الوجود اتجاهان كبيران، هما أهل الحديث بالحجاز، وأهل الرأي بالعراق، واحتدم بينهما النقاش، كما سنرى في ما بعد، ومهد كل ذلك لتدوين العلوم بصفة عامة، وأصول الفقه بصفة خاصة، بعد أن نضجت واستكملت كل شروط التدوين ومتطلباته.

* * *

● الفقرة الثالثة:
الأسباب الداعية إلى تدوين أصول الفقه

سبق أن رأينا أن مناهج الاستنباط كانت معروفة ومستعملة لدى علماء الصحابة والتابعين وكبار الفقهاء. وإذا كان هؤلاء جميعاً في غنى عن تدوين هذه المناهج، فإنهم لم يكونوا كذلك مضطرين لتدوين فقههم وفتاواهم وأحكامهم، حتى جاء تلامذتهم فدونوا كل ذلك عندما دعت الحاجة إليه. إن التدوين إذن كان استجابة لضرورات وحاجات متنوعة، أحس بها العلماء والفقهاء، كما أن تأخير التدوين كان لعدم وجود الدواعي التي تدعو إليه، وهو أمر طبيعي طبقاً لسنن التطور والنمو، بل إن أحد كبار الباحثين يرى أن «تراخي التنظير في الفقه كان ظاهرة طبيعية وليست سلبية، وهو تنظير وتقعيد يأتي في حينه بعد الممارسة . . . لأنه لم تقم مشكلة تتعلق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي، ما دامت شرعيتها مستمدة من المصدر العقائدي

الإيماني للمسلمين»[1]. فمتى بدأ تدوين أصول الفقه إذن؟ وما هي أهم الأسباب الداعية إلى تدوينه؟

لا ريب أن الأسباب العلمية كانت باعثاً أساسياً لتدوين أصول الفقه، وذلك لإقرار منهج للاستنباط الفقهي يرجع إليه الفقهاء عند توليدهم لأحكام شرعية مواكبة للمستجدات التي تطرأ على مختلف مناحي حياة المجتمعات الإسلامية، غير أن تداخل الشريعة مع حياة المسلمين وعدم انفصالها عن هذه الحياة، لأنها جاءت أساساً لتنظيمها، جعل بعض الباحثين يتلمسون أسباباً أخرى لتدوين أصول الفقه، منها ما هو سياسي واجتماعي، فضلاً عن الدواعي العلمية والمنهجية، وفيما يلي: استعراض لأهم هذه الأسباب، واستنتاج ما ينبغي استنتاجه وتسجيله من خلال مناقشتها:

أولاً: الأسباب التاريخية الاجتماعية والسياسية:

يرى البعض أن نشأة أصول الفقه وتدوينه يرجع أساساً إلى أسباب تاريخية اجتماعية وسياسية، على أساس أن هناك صراعاً ناشئاً بين فئتين إحداهما يمثلها رجال السلطة، والأخرى يمثلها العلماء، وأن العلماء كانوا ينظرون بارتياب إلى محاولات رجال السلطة الاستيلاء على مجال التشريع الفقهي، فأنشأوا بذلك «علم أصول الفقه» باعتباره «سلطة فقهية» أو معرفية تواجه «السلطة السياسية»، فالسبب في نشأة أصول الفقه كما يقول، أحد الباحثين «ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان، أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح، هو إنقاذ النص: المؤسس للشرعية في الإسلام، من محاولات الاستغلال والتوظيف، التي ظهرت باسم «المصلحة»، أو لأي اعتبار ذاتي آخر، غالباً ما يكون مصدره المالك لقوة السيف وللرقاب»[2].

---

(١) منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية /طارق البشري مجلة إسلامية المعرفة، العدد الخامس /ص٥٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، د.عبد المجيد الصغير /ص١٩١.

لا أحد يجادل في أهمية وتأثير الظروف التاريخية، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية، في تطور العلوم والمعارف، ولكن اعتبار الأسباب السياسية هي الدافع الأساسي والوحيد لنشأة وتدوين أصول الفقه، مردود عليه من عدة جوانب:

١ ـ لقد رأينا سابقاً أن المنهج الأصولي، أو منهج الاستنباط كان موجوداً وجوداً «كمونياً» عند فقهاء الصحابة والتابعين قبل تدوين أصول الفقه، فقد كانوا يعللون الأحكام والفتاوى أحياناً، ويبينون أصولهم وطرق استنباطهم أحياناً أخرى، ولم يكن كل ذلك بدافع سياسي، بل بدافع الاستجابة للحاجيات «التشريعية» الطارئة والملحة، وكل ما فعله المدونون ـ وعلى رأسهم الإمام الشافعي ـ هو جمع هذه المناهج والأصول الاستنباطية وتدوينها لإتاحة الفرصة للفقهاء والمجتهدين والطلبة لاستعمالها بشكل منهجي موحد أو متقارب على الأقل.

٢ ـ لم يؤثر عن المدون الرئيسي لأصول الفقه، وهو الإمام الشافعي، أنه دخل في صراع ما مع رجال السلطة في زمانه، كما وقع للإمام أحمد حين تحكم المعتزلة في رقاب بعض الخلفاء العباسيين، أو للإمام مالك من قبل، فالإمام الشافعي، وإن لم يكن من علماء «السلطان»، فإنه لم يكن من المشتدين في معارضتهم، كما أن هؤلاء السلاطين إلى ذلك الوقت كانوا يقدرون الفقهاء ودورهم العلمي، ويحفظون لهم مكانتهم، وقدراً كبيراً من استقلاليتهم[١].

٣ ـ إن الباحث السابق نفسه ـ وهو الدكتور عبدالمجيد الصغير ـ متضارب في تقريراته، ومتناقض في أحكامه واستنتاجاته، ففي مقدمة كتابه يقرر أنه لا يقصد إلى تحويل علمي الأصول ومقاصد الشريعة إلى مجرد إنتاج «سياسي» بالدرجة الأولى «بل يؤكد فقط أن هذين العلمين من حيث النشأة في وسط تاريخي، اجتماعي وسياسي، لم يكن ممكناً إلا أن ينعكس عليهما تأثير هذا الوسط بكيفية من الكيفيات»[٢].

---

(١) انظر مقدمة تحقيق الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء /ص١ ـ ١٥٤.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، د.عبد المجيد الصغير/ ص١٦.

إن هذا التوجه الذي حدده في البداية، هو القدر المتعارف عليه بين الدارسين، والذي لا يجادل فيه أحد، لكنه سرعان ما يقوم «بتسييس» كل مباحث أصول الفقه مقرراً في لهجة قاطعة: «لسنا مبالغين إذا قلنا إن مراجعة بعض الفقهاء الأصوليين لمفهومي الطاعة والإجماع، مثلاً، تهدف إلى دفع وتفويت كل محاولة لتوظيف واستغلال سلطوي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ لمثل هذه المفاهيم، وعلينا بالتالي ألا نرى فيها مجرد مراجعة «دينية» نظرية محضة، ما دامت مشاكل الأمر والرفض (كذا!!) والواجب والطاعة، وغيرها من المشاكل المتصلة بالمجال السياسي، حاضرة في مثل هذه المراجعة»[1].

ولعله لا يغيب عن الباحث أن قضايا الأمر والنهي (وليس الرفض كما قال) والواجب والطاعة من أساسيات التشريع في القرآن الكريم والسنَّة النبوية، وأن ممارسة الإجماع قد سنها الصحابة الكرام، منذ اليوم الأول لوفاة الرسول ﷺ، وتابعهم على ذلك التابعون والفقهاء، ولم يكن أبداً من اختراع مدوني أصول الفقه لمواجهة السلطة السياسية.

وتجدر الإشارة إلى كون أحد الباحثين الراسخين أكد، من خلال عملية استقرائية، أن خلفاء بني أمية «لم يحتضنوا فريقاً من الفقهاء» وهذا ما ترتب عنه نشأة ما أسماه «الفقه الحر» على عكس الدولة العباسية حيث تبنت الدولة «بعض الفقهاء كأبي يوسف (ت١٨٢هـ) صاحب أبي حنيفة، وأعطته صلاحية رسم الخط الفقهي للدولة»[2].

إلا أن هذا المنحى لم يؤثر على استقلالية الفقهاء، كما لاحظ باحث آخر. حيث إن العلماء في التاريخ الإسلامي «حاولوا، على صعيد الحجة الفقهية، أن يستقلوا بسلطان لهم في وجه سلطان الولاة»[3].

وأعتقد أن هذا التصرف، سواء من طرف الولاة أو من طرف العلماء، يمثل بداية تبلور نوع من النزوع إلى استقلالية كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية عن بعضها البعض، حسب المقاربة القانونية الحديثة.

---

(١) المرجع السابق /ص٢٠٧.

(٢) موسوعة فقه إبراهيم النخعي ١/ص٨٠.

(٣) قراءة أصولية في الفقه السياسي، د.حسن الترابي، مجلة التجديد /العدد الثالث.

ثانياً: معالجة الاختلال والتفاوت التشريعي:

لعل من أهم أسباب تدوين الفقه، ثم بعد ذلك أصول الفقه، هو ما يمكن أن نسميه بالرغبة في معالجة الاختلال أو التفاوت التشريعي الحاصل بين مختلف أقاليم دولة الخلافة، فقد تفرق الصحابة في الأقاليم والممالك على عهد الخلافة الراشدة والدولة الأموية، ثم تفرق تلامذتهم وأتباعهم وانتشروا بعد ذلك أكثر من ذي قبل، وهكذا الشأن بالنسبة لتابعيهم وتلامذتهم من كبار الفقهاء...

ولما كان الإفتاء والاجتهاد شأناً فردياً ـ إلا فيما ندر ـ فقد تضاربت الاجتهادات والأحكام والفتاوى. وهكذا تأكد لجميع المعنيين ـ علماء وحكام ورعية ـ ضرورة حل هذه المعضلة، وقد فكر عدد من هؤلاء، وخاصة العلماء والحكام ومستشاروهم، إما منفردين أو مجتمعين، في كيفية التصدي لهذا الاختلال أو التفاوت التشريعي، وخاصة عن طريق تدوين وتوحيد التشريعات التي تحكم الحياة العامة للمسلمين.

ففي أول سنة ١٣٧هـ تولى الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٩٥هـ ـ ١٥٨) الخلافة، وهو المعروف بأنه كان من المشتغلين بطلب العلوم الشرعية المختلفة، وسرعان ما لاحظ وهو على كرسي المسؤولية العظمى، ذلك التفاوت التشريعي الذي أشرنا إليه، كما أن أحد أبرز المقربين منه، وهو عبدالله بن المقفع (توفي سنة ١٣٨ هـ أو ١٣٩هـ)، وهو الرجل القادم من بلاد ذات سبق في الحضارة والتقنين والتشريع، أشار عليه بضرورة توحيد التشريعات والقوانين الفقهية في مختلف الأمصار بأوامر سلطانية ـ وهو الأمر المألوف عند قومه من بني فارس ـ يقول ابن المقفع في ذلك: «... يستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة. ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى...» ثم يقترح ما يراه مناسباً لحل هذا التضارب بقوله: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين

في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير، قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر، آخر الدهر إن شاء الله»[1].

ومعلوم لدى الدارسين أن أبا جعفر المنصور قد اقتنع بذلك، وعزم على القيام به، وقد وقع اختياره في بداية الأمر على الإمام مالك وكتابه الموطأ، لعدة اعتبارات ذكرها، ولكن رغبته في التوحيد التشريعي لم تتم، وإن كانت رغبته في التدوين والتوحيد العلمي والمنهجي قد أعطت بعض أكلها كما سنرى في الفقرة الموالية، يقول الإمام مالك: «لما حج أبو جعفر المنصور، دعاني فدخلت عليه، فحادثته وسألني فأجبته، فقال: إني عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد وضعت، يعني «الموطأ» فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوها إلى غيرها، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث (أي الفقه)؟ فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم.

قال الإمام مالك: فقلت يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم.

فقال: لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به»[2].

لقد لجأت إلى هذه النقول وأثبتها عامداً، لإبراز الانشغال العام بأمر الاختلال والتفاوت التشريعي، ومقترحات رجال السلطة بالتقنين والتدوين

---

(١) رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع /ص٣١٧ ـ ٣١٦.
(٢) الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء / ص٨١، ٨٢.

والتوحيد، وردود أهل العلم بضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً دون إلزام، مع إقرارهم بضرورة التدوين ثم التوحيد التشريعي التدريجي.

لقد كان البعد السياسي والسلطوي إذن حاضراً، ولكن البعد العلمي كان مهيمناً على الجميع لا يستطيعون تجاوزه، فأهل العلم مقدرون ورأيهم مسموع، لا يتم تجاوزه في مجال اختصاصهم، وهذا ما عبر عنه أبو جعفر المنصور في خاتمة حواره مع الإمام مالك وذلك بقوله: «لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به»، فقرار السلطان وأمره متوقف على إذن العالم الفقيه في مجال اختصاصه.

وبناء على هذا الانشغال العام والرغبة المشتركة، ازدهرت حركة التدوين في مختلف المجالات العلمية، ولكن دون تقييد للناس أو تحجير عليهم أو إلزامهم باجتهاد دون غيره، وهذا ما وسع على العلماء والحكام والرعية، فازدهرت العلوم ودونت، ثم تمخض عن كل ذلك مذاهب فقهية اختارها الناس عن طواعية، ودون إكراه، وهكذا، ففي سنة ثلاث وأربعين ومائة «شرع العلماء في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك بالمدينة، والأوزاعي بالشام، . . . وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي. . . وأبو يوسف، . . . وكثر تدوين العلم وتبويبه. . . وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم في صحف صحيحة غير مرتبة»[1].

ولقد نال المجال التشريعي الفقهي حظه الوافر من هذه الحركة التدوينية الواسعة، خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، فدونت أمهات الفقه، ثم توجت بتدوين رسالة الإمام الشافعي في أصول الفقه وضوابط الاجتهاد، وذلك لمعالجة ما قد يحصل من اختلالات في طرق ومناهج استنباط الأحكام والتشريعات، فحصلت بذلك النتيجة الطبيعية التي

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي /ص٢٦١.

تتواءم مع جوهر الإسلام، وتوحيد أدوات وشروط وضوابط الاجتهاد، بدل توحيد وتقنين التشريعات وإلزام الجميع بها مع إغلاق باب الاجتهاد، وتبعاً للمستشرقة إيرا لابيدوس Ira Lapidus، فقد كان للمدارس الفقهية في القرنين الثامن والتاسع للميلاد والثاني والثالث للهجرة دور بارز في استحداث حياة دينية ذاتية أو مستقلة عن السلطة السياسية[١].

ثالثاً: ضبط المناهج الحديثية والأصولية:

أثر تدوين الحديث وجمعه، والرحلة في طلبه على الحركة الفقهية تأثيراً إيجابياً، ولكن كانت له بعض التأثيرات السلبية كذلك، بحيث وقع التضارب والتناقض بين ظواهر النصوص، الأمر الذي سرع بوضع ضوابط علمية موحدة لرفع ذلك التضارب الظاهري، وتيسير طرق الاستفادة من نصوص السنَّة.

ذلك أن علماء الرحلة في طلب الحديث من أمثال إسحاق بن إبراهيم، والإمام أحمد بن حنبل، وعبد الله بن وهب، جمعوا مئات الألوف من السنن، بعد أن لم يتيسر للطبقة التي كانت قبلهم من أمثال الإمام مالك، وابن عينية أن يجمعوا إلا «الألف والأربعة آلاف، إلى عشرة أو عشرات الألوف، لاقتصارهم على سنن بلدهم»، وهذا ما حدا بالإمام الشافعي إلى المبادرة بوضع مناهج لرفع التعارض «بين ظواهر تلك السنَّة الكثيرة، فاخترع طريقة للجمع والتوفيق، وتبيين كيفية استعمال المجتهد لها، وقوانين الاستنباط منها، ومن الكتاب العزيز . . . وهي القواعد التي سميت علم الأصول»[٢].

ولعل رسالة عبدالرحمٰن بن مهدي (ت١٩٨هـ) إلى الإمام الشافعي، قد لفتت انتباه هذا الأخير، إلى ما كان يشعر به عامة أهل العلم من ضرورة

---

(١) الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط، إيرا لابيدوس، مجلة الاجتهاد العدد الثاني.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي /الجزء الأول من المجلد الأول /ص٤٧٣.

الإسراع بوضع قواعد موحدة للاجتهاد والاستنباط، فقد طلب عبدالرحمٰن بن مهدي من الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب «الرسالة». كما أن إلحاح علي بن المديني (ت٢٣٤هـ) على الإمام الشافعي بضرورة الإسراع بالإجابة يدل على مدى الانشغال العام بهذه القضية، يقول علي بن المديني «قلت لمحمد بن إدريس الشافعي: أجب عبدالرحمٰن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك، يسألك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي وهو كتاب الرسالة الذي كتبت عنه بالعراق»[١].

لقد كان إذن وضع وتدوين القواعد الأصولية، لضبط عملية الاجتهاد والاستنباط وتوحيد قواعدها، شغلاً شاغلاً لجميع العلماء من فقهاء ومحدثين ولغويين... خصوصاً بعد ما لاحظوه من توسع في جمع الحديث والسنن، فضلاً عن «دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك»[٢].

ويلخص الأمام فخر الدين الرازي المجهود الذي قام به الإمام الشافعي لسد هذا الفراغ، بقوله: «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وتجريحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع»[٣].

ولعل المراسلات التي جرت بين كل من الإمام مالك من جهة، والليث بن سعد (٩٤هـ ـ ١٧٥م) من جهة أخرى، تبين لنا مدى حاجة الناس عموماً والعلماء خصوصاً، في الحقبة التي سبقت تدوين علم الأصول إلى

---

(١) الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء /ص١٣٣.

(٢) الفكر السامي /مرجع سابق، الصفحة ٤٧٣.

(٣) مناقب الشافعي للإمام الرازي /ص٥٦، ٥٧.

مناهج موحدة للاجتهاد والاستنباط، فقد تضمنت هذه المراسلات نقاشاً علمياً أصولياً حول الاستناد إلى عمل أهل المدينة كأصل من أصول التشريع، فبينما يدافع الإمام مالك عن هذا الأصل كوسيلة من وسائل إثبات السنَّة، فإن الليث بن سعد ينقد الاعتماد عليه ويؤاخذ الإمام مالك على العمل به في أدب جم، مظهراً تفرق الغالبية العظمى من الصحابة في الأمصار، وخروجهم من المدينة، وعملهم بخلاف ما استقر عليه الإمام مالك[1].

ومما سبق نستخلص أنه بالإضافة إلى تدوين مجامع السنَّة، فقد كانت بعض الأصول المختلف حولها كالاستحسان وعمل أهل المدينة وغيرها، مدعاة لتدوين علم الأصول.

رابعاً: معالجة الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي:

لقد تكونت مدرستان فقهيتان رئيسيتان في القرن الثاني الهجري، إحداهما بالحجاز (مكة والمدينة)، والثانية بالعراق (البصرة والكوفة)، وعرفت الأولى بأهل الحديث، بمعنى أنها تستند في استنباط الأحكام والفتاوى على النصوص الحديثية أساساً، بينما عرفت الثانية بأهل الرأي بمعنى أنها تستند في الاستنباط على القياس والاجتهاد أساساً. وقد شغلت المدرستان أو الاتجاهان الرأي العام الفقهي زمناً طويلاً امتد إلى ما بعد هذه الفترة، وذلك ما عكسه ابن قيِّم الجوزية عند استعراضه لحجج كل من مثبتي القياس ونفاته على مدى صفحات طويلة تجاوزت المائة صفحة[2].

ويرى بعض الدارسين أن من أهم الأسباب التي جعلت أهل الحديث يقفون عند ظواهر النصوص تكمن في تأثرهم بمنهج شيوخهم عبدالله بن عمر من الصحابة وسعيد بن المسيب من التابعين، وتوفرهم على آثار كثيرة عن الرسول ﷺ، وقلة الحوادث الطارئة والنوازل عندهم نظراً لبساطة

(١) انظر نص رسالة الإمام مالك في ترتيب المدارك للقاضي عياض ج١/ص٤١، وجواب الليث بن سعد في أعلام الموقعين ج٣/ص٩٤ ـ ١٠٠، والفكر السامي المجلد الأول، الجزء الثاني /ص٤٤٠.

(٢) أعلام الموقعين، ١ /ص٢٢٧ ـ ٣٤١.

حياتهم. بينما تكمن أهم الأسباب لدى العراقيين في أخذهم بالرأي، في تأثرهم بطريقة شيوخهم، وخصوصاً عبدالله بن مسعود تلميذ عمر بن الخطاب ومقتفي منهجه، ومن بعدهما التابعيين علقمة النخعي وإبراهيم النخعي، والسبب الثاني أن العراق كانت مسكناً لكثير من فقهاء الصحابة، والسبب الثالث أن العراق كانت ملتقى المذاهب من شيعة وخوارج، ومجمع الملل والثقافات المختلفة، والسبب الأخير يكمن في كثرة القضايا والنوازل في العراق على عكس الحجاز[1].

إن القول بأن أهل الحجاز كانوا يقفون عند ظواهر النصوص أمر غير مسلم به، وإلا فماذا يقال عن الإمام مالك إمام المدينة وحامل لواء الاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من الأصول التبعية؟! والتي كانت محل انتقاد من أقرب المقربين إليه مثل الليث بن سعد كما رأينا سابقاً؟ وكذلك من الإمام الشافعي.

كما لا يمكن القول بأن فقهاء العراق لم يكونوا يتوفرون على آثار نبوية كثيرة، علماً أن بلادهم استقبلت جمعاً غفيراً من الصحابة وتتلمذ على أيديهم جمع غفير من التابعين، وهذه هي إحدى حجج الليث بن سعد في انتقاده للإمام مالك لقوله بعمل أهل المدينة، معطياً عدة أمثلة لمخالفة هذا الأصل للآثار التي عمل بها الصحابة في الشام بناء على آثار صحت عندهم، كعدم جمعهم بين العشاءين ليلة المطر، مع أن مطر الشام أكثر من مطر المدينة، وقضائهم بشاهدين رجلين أو رجل وامرأتين، وعدم اقتصارهم على شاهد واحد مع يمين صاحب الحق خلافاً لما عليه عمل أهل المدينة. . . وهكذا.

إن الخلاف في الحقيقة لم يكن بين أهل الحديث وأهل الرأي، فكلهم يرجعون إلى النصوص ويجتهدون حين تعوزهم النصوص، وإنما الخلاف في الحقيقة مصطنع ودخيل للإيقاع بين رؤوس المسلمين وفقهائهم، وهذا ما

(١) أصول الفقه، تاريخه ورجاله /ص٢٧، ٢٨.

يشتم من دراسة تاريخ هذه الفترة، فقد ظهرت بعض موجات الزندقة والإلحاد ووضع الحديث، كما كانت هناك فئات طارئة تشكك في كون السنَّة نفسها أصلاً من أصول التشريع، وفي حجية الإجماع، وفي الاجتهاد، وقد استقصى الشيخ محمد الخضري ذلك، ولكن الأمر مع ذلك ما يزال بحاجة إلى تدقيق وتمحيص ليس هذا موضعه[1].

وقد كان الإمام الشافعي متفطناً لهذا الأمر، وناقشه بعمق في مختلف مصنفاته، بل إنه من جملة الأسباب والدواعي، التي كانت تقلقه هو وثلة من العلماء الذين شغلتهم هذه الفتنة المصطنعة، وحاولوا التصدي لها كل واحد من موقعه وحسب مستطاعه.

لقد كان كل من أهل الحجاز وأهل العراق، وقت الشافعي، على درجة عالية من العلم والفقه، ولم يكن أهل الحجاز «عاجزين عن النظر والجدل»، كما وصفهم الإمام فخر الدين الرازي[2]، بل ربما كان هذا الحكم صائباً في زمانه حينما بدأت تدب بذور الانحطاط في صفوف المسلمين. كما لم يكن أهل العراق متنكرين للنصوص والآثار النبوية، بل إن الإمام أبا حنيفة تجاوز اعتماد السنَّة مصدراً من مصادر فقهه، إلى الأخذ بفتاوى الصحابة بشروط اشترطها[3].

وهذا ما ذهب إليه محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في نص نفيس أسوقه رغم طوله، وذلك بقوله عن أهل الاتجاهين: «ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي، وما من إمام منهم إلا وقد اتبع الأثر، لكن الخلاف وإن كان ظاهره في المبدأ، لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين، فيأخذ به الأولون ويتركه الآخرون

---

(١) لمزيد من التوسع انظر: تاريخ التشريع الإسلامي/ص١٨٠ ـ ٢٢٠، وكتاب الأم للشافعي الجزء السابع، باب حكاية أقوال الطائفة التي ردت الأخبار كلها، ومقدمة تحقيق المنخول د.محمد حسن هيتو /ص٣ ـ ٥.

(٢) مناقب الشافعي /ص٢١.

(٣) أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة /ص٣٠٩ ـ ٣١٣.

لعدم اطلاعهم عليه، أو وجود قادح عندهم، ومن جملة ما اعتبروه قادحاً أن لا يعمل به علماء بلدهم، فيقولون لولا أن هناك قادحاً لعملوا به واشتهر، وهو قادح ضعيف كما لا يخفى، فيصير الأولون يذمون الآخرين بنبذ السنَّة واتباع الرأي، والأخيرون يذمون الأولين بالجمود وضعف الفكر»[1].

وكما هو الحال في كل زمان، يتدخل المتعصبون من الطرفين، والمؤججون للصراع من خارجهما، لزيادة النار استعاراً، وتضخيم الخلافات إن كانت صحيحة، واختلاقها إن لم توجد، وهكذا ظهر المتعصبون «لكلا الفريقين، فاتسع الخلاف، واحتدم النزاع، وأخذ كل فريق ينتصر لطريقة شيخه، ويدافع عن مذهبه، إلى أن قيض الله لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي، وبين القواعد التي يحتكم إليها الجميع، وهو الإمام الشافعي»[2].

إن إنكار الاختلاف بين المدرستين والاتجاهين أو نفي وجوده، ليس من مقاصد هذا البحث، ولكن تهويل هذا الاختلاف وتحويله إلى نزاع، خصوصاً بين أقطاب العلم والفقه في ذلك الوقت، هو المتيقن أنهم مترفعون عنه، لقد كانت لهم اختلافات علمية في ما بينهم حول بعض التفريعات المرتبطة بالقضايا الأصولية مثل الإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي، مع تقدير بعضهم لبعض واحترام بعضهم لبعض، وكان لهذا الاختلاف العلمي أثره البالغ في نشأة وتدوين علم أصول الفقه[3].

***

(1) الفكر السامي /المجلد الأول، الجزء الثاني /ص٣٨٣، ٣٨٤.

(2) أصول الفقه تاريخه ورجاله /ص٢٩.

(3) لمزيد من التفصيل انظر: نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه /د. محمد الدسوقي مجلة إسلامية المعرفة العدد الثالث، رمضان ١٤١٦هـ/ يناير ١٩٩٦م.

المبحث الثاني:
تدوين علم أصول الفقه وتطوره

في جو مشحون بالصراع المصطنع كما رأينا سابقاً، ومليء بالتيارات القادمة مع أهل الملل والحضارات المختلفة، الوافد أهلها على الإسلام رغباً أو رهباً، وفي ظل الصراعات المتعددة الأسباب اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، والتي أطلت برأسها على المجتمعات الإسلامية، وما صاحب كل ذلك من تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية كبيرة، يحق للمرء أن يتصور ما واكب ذلك من «اهتزاز الثقة بكثير من المسلمات» حسب تعبير الأستاذ علي حسب الله فاتجهت «الأذهان إلى وضع قواعد للاستنباط في معرفتها إعانة على بلوغ الصواب، وتقريب وجهات النظر». حيث إن هذا التوجه بدأ في شكله الأول عن طريق تأييد «الأحكام المنقولة عن الأئمة.. كالذي ورد في ما نقله أصحاب أبي حنيفة عنه، وفي موطأ مالك رضي الله عنه، ولم يكن في ذلك رجوع إلى قواعد كلية مقررة أو أصول مضبوطة محررة»[1].

وإذا كان الشطر الأول مسلماً به، فإن الشطر الثاني غير مسلم به: صحيح أن قواعد الفقهاء لم تكن في معظمها مدونة، أما القول بعدم وجود «قواعد كلية مقررة أو أصول مضبوطة محررة» فهو أمر غير دقيق، وإلا فكيف بنى كبار الفقهاء مذاهبهم متسقة متكاملة إذا لم يستندوا على مثل هذه القواعد والأصول؟ بل إن معظم الباحثين والدارسين، كما سبق أن رأينا، يقررون أن قواعد الأصول وجدت قبل علم الأصول، بل إنها كانت «مقررة عند الفقهاء ويسيرون عليها»، «ولم يكن الشافعي هو الذي اخترعها وأنشأها، لأنها كانت موجودة قبله»[2]. وهذا من بدهيات الأمور عند كل الدارسين للفقه وأصوله.

---

(١) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله /ص٤.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، د.محمد مصطفى شلبي /ص٤٩ ـ ٥١.

فلا حاجة إلى التذكير بكون الصحابة والتابعين، ومن بعدهم كبار الفقهاء، كانوا على «دراية وافية ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا بها أنفسهم في استنباط الأحكام»، رغم أنهم لم يكونوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فنية وإنما «كانت تجري منهم مجرى السجية والطبيعة والملكة الفطرية»[1].

وكان من الممكن لكل من بذل مجهوداً علمياً فقهياً أصولياً، أن يستخرج هذه القواعد والضوابط ويضع لها مصطلحات أصولية مناسبة، وهو ما عبر عنه الثعالبي بقوله: «من شاء أن يستخرج ذلك بنوع تكلف فليس ببعيد الوجود»[2].

والخلاصة أن تدوين علم الأصول جاء ثمرة طبيعية لما سبقه من جهد وعمل، وبمعنى آخر إن التدوين جاء عند الحاجة إليه، مع إرهاصات سابقة ممهدة، بل إن تأخر التدوين في حد ذاته ينظر إليه على أنه أمر طبيعي، ذلك أن «تراخي التنظير في الفقه كان ظاهرة طبيعية وليست سلبية، وهو تنظير وتقعيد يأتي في حينه بعد الممارسة»، إذ لم توجد قبل التدوين «ضرورة ملحة توجب سرعة التنظير، بمثل ما نراه في الفقه الغربي الوضعي، لأنه لم تقم مشكلة تتعلق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي»[3].

لقد حلت ساعة التدوين والتنظير إذن، بعد أن علم كل أناس مشربهم، فها هي ذي مصادر ومناهج الإمام مالك معروفة متداولة يناقشها العلماء في منتدياتهم ومراسلاتهم، وقبلها مصادر ومناهج الإمام أبي حنيفة النعمان وصحبه، وغيرهما من العلماء والفقهاء كثير... بل ها هو ذا الإمام الشافعي يصنف ـ قبل تأليف الرسالة ـ عدداً من المؤلفات لمناقشة حجية

---

(1) أعلام الموقعين ٢/ص١٨٤، ونحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه /مرجع سابق /ص١١٥.

(2) الفكر السامي /المجلد الأول، الجزء الأول /ص١٤٥.

(3) منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية /طارق البشري، مجلة إسلامية المعرفة السنَّة الثانية عدد ٥، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف /ص١٦.

بعض هذه الأصول والمناهج إثباتاً أو نفياً: مثل إبطال الاستحسان، وحجية السنَّة في كتابه «جماع العلم» ويبين من خلال كل ذلك مناهجه ومصادره المعتمدة . . . فلقد أينعت زهرات الأصول إذن، وما عادت بحاجة إلا إلى يد حانية ماهرة مقتدرة تقطفها بلا ضير، وتجمعها في باقة زاهية تسر الناظرين، فمن هذه اليد إذن؟

***

● الفقرة الأولى:

ظروف التدوين ودعاوى الأولوية

لم يعرف عن علم من العلوم أنه نشأ واكتمل بين عشية وضحاها، فشأن العلوم كشأن الإنسان، أبد الدهر، يغدو جنيناً فوليداً، ثم صبياً ضعيفاً، ثم شاباً يافعاً، ثم امرأً مكتملاً، ثم يبدأ في الانحدار كهلاً، فشيخاً عجوزاً، حتى يدركه قدر الله، فإما ينبعث بعد، وإما إلى مشيئة من الله غالبة.

فمن سنة الحياة والمعرفة، في عامة الحياة وخاصتها، أنه ما من خير مطلق ظهر في الناس، إلا وتسابق المدعون باصطناعه والسبق إلى ابتكاره، وهذا شأن علم الأصول، فكل يريد أن يحوز ذووه قصب السبق إلى تدوينه وجمع شتاته:

وكل يدَّعي وصلاً بليلى   وليلى لا تقر لهم بذاكا

ثم عوداً على لغة العلم الصارمة، للتقرير بأن علم الأصول قبل التدوين، كانت جل مباحثه متداولة أو مدون بعضها دون بعض، ولكنها كانت بحاجة إلى من يلم شعثها ويجمع شتاتها.

فقد كان الفقهاء والعلماء يعرفون الخصوص والعموم، والناسخ والمنسوخ، وكانت لهم ضوابط وأصول للاجتهاد والاستنباط يتفقون في بعضها كالقرآن والسنَّة، ويختلفون في تفاصيل بعضها مع اتفاقهم على الأصل كاتفاقهم على أصل الإجماع واختلافهم في أهله ومداه، أهو إجماع الصحابة فحسب، أم إجماع غيرهم من أهل العلم في الأمة؟ واختلافهم في البعض

الآخر كالعمل بفتاوى الصحابة والاستحسان، وعمل أهل المدينة . . . فلم يكونوا إذن يجتهدون «من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط» كما ذهب إلى ذلك الشيخ العلامة محمد أبو زهرة رحمه الله[1]. نعم إنها لم تكن مناهج مدونة ولكنها كانت معروفة متداولة ومحددة.

أولاً: دعوى أسبقية واصل بن عطاء:

نسب أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل إلى الجاحظ (ت٢٥٦ هـ) زعمه أن واصل بن عطاء (٨١ هـ ـ ١٣١) هو أول من تكلم في أصول الأحكام، وأن كلام العلماء بعده إنما أسس على ما قال به واصل، وهاكم القول بنصه كما نقله أبو هلال منسوباً إلى الجاحظ[2]: «وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام على الأحكام فإنما هو منه (أي من واصل بن عطاء)، وهو أول من قال: الحق يعرف من أربعة أوجه: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، أو إجماع من الأمة، وأول من علم الناس كيف مجيء الأخبار وصحتها وفسادها، وأول من قال: الخبر خبران خاص وعام. وأول من قال إن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الإخبار». وحسب هذا القول فإن واصل بن عطاء هو المؤسس الحقيقي لعلم الأصول، بل وكذلك علم الجرح والتعديل، والمعتقد أنه لا يعول على هذا القول، فالجاحظ ليس من أهل الاختصاص، وإذا صح هذا القول عنه فالراجح أن الدافع إليه هو الحمية المذهبية لنسبة هذا الفضل إلى مدرسة الاعتزال، لكن الغريب فعلاً هو أن نجد باحثاً معاصراً يسلم بهذا القول، ويحاول أن يجد له مستنداً بعيداً وهو احتمال اللقاء بين واصل وأبي حنيفة، وتأثر الأول بالأخير وذلك بقوله، تعقيباً على نص طويل أخذه من أبي هلال: «كان الإمام أبو حنيفة ينادي بنفس الشيء، فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة؟ وقد كان أبو حنيفة في الكوفة، بينما كان واصل بالبصرة، فهل حدث تلاق بينهما؟»[3].

---

(١) الشافعي حياته وعصره لأبي زهرة /ص١٨٥ .

(٢) كتاب الأوائل/ص٣٧٤.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد سامي النشار، ١ /ص٣٩.

ومعلوم أن واصل بن عطاء من أهم مؤسسي مذهب الاعتزال، ولكن أمهات كتب الأصول التي نقلت آراء أقطاب الاعتزال وحفلت بها، لا يوجد فيها شيء ذو بال عن واصل في مجال أصول الفقه، ولا يتعلق الأمر بكتب أصول الفقه المصنفة من طرف أهل السنَّة، بل حتى تلك التي صنفها أقطاب المعتزلة من أمثال القاضي عبدالجبار، وأبي الحسين البصري، وبذلك يكون الادعاء بريادة واصل بن عطاء في مجال الأصول غير ذي أساس، نعم قد تكون له توجهات ومناهج وآراء، وهو ذكي ألمعي، ولكن الحديث هنا عن الريادة لا عن مجرد الرأي، وليس بمستغرب أن يحدد مصادره ومنهجه بالترتيب الذي أورده أبو هلال، في خضم الجو العلمي الغني الذي عرفته تلك الفترة، وهذا ما يعزز ما ذهب إليه البحث من أن مجهود التدوين جمع زبدة الاتجاهات والمدارس المختلفة، وكفى به مجهوداً وإنجازاً، ولم يكن التدوين إبداعاً مطلقاً لشيء لم يكن موجوداً.

ثانياً: دعوى أسبقية الشيعة الإمامية:

ولقد ادعى عدد من الشيعة الإمامية، سبق أئمتهم وعلمائهم إلى تدوين أصول الفقه والريادة فيه، بل إن أحد باحثيهم يجادل في سبق الإمام الشافعي ويدحضه، وذلك بقوله: «كتب ابن أبي عمير، المتوفى عام ٢١٧هـ، ويونس بن عبدالرحمٰن المتوفى عام ٢٠٨هـ، في علاج الحديثين المختلفين، وكتب أيضاً في العام والخاص والناسخ والمنسوخ... وليس الشافعي أقدم منهما، فقد ولد عام ١٥٠ بعد وفاة الصادق عليه السلام، بينما يونس بن عبدالرحمٰن أدرك الصادق عليه السلام، وتوفي الشافعي عام ٥٠٢هـ (كذا!؟ ولعل الخطأ مطبعي، ولعله أراد أن يقول ٢٠٥هـ، وهو الأقرب لوفاة الشافعي عام ٢٠٤هـ، أو لعله خطأ مطبعي)»[1].

إن هذا القول كذلك ينقسم إلى شقين: أحدهما لا غبار عليه، وهو إمكانية الكلام أو حتى التأليف في تعارض الأحاديث، والعموم والخصوص،

---

(١) الرافد في علم الأصول، السيد علي الحسيني السيستاني/ص٩، ١٠.

والناسخ والمنسوخ. . . وأشباهه. أما الشق الثاني فهو غير مسلم به تاريخياً ولا علمياً، وهو تدوين أصول الفقه في كتاب جامع من طرف علماء الشيعة الإمامية، بل إن أحد أبرز علمائهم في هذا العصر وهو باقر الصدر يؤكد، بما لا غبار عليه، أسبقية أهل السنَّة في مجال علم الأصول بصفة عامة، وذلك بقوله: «التاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السني قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي»، ثم يعطي لذلك مسوغاً علمياً معروفاً ومقبولاً ولا يمكن الاختلاف حوله وذلك بقوله: «لأن المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبيّ ﷺ. . . وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون وقت النص الشرعي لأن الإمام امتداد لوجود النبيّ»[1].

إن هذا التدقيق الذي أورده باقر الصدر، يتضمن من الموضوعية والجدية ما لا مزيد عليه، وذلك باحتكامه إلى حقائق التاريخ ومعطيات العلم، بعيداً عن الحمية المذهبية أو العاطفية.

ورغم أن بعض الباحثين الشيعة المعاصرين الآخرين يرددون القول بأسبقية أئمتهم، نحو قولهم: «وأول من فتح باب هذا العلم وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر، وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق عليهما السلام، وقد أمليا على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله». إلا أن صاحب هذا القول نفسه سرعان ما يعود إلى تقرير حقيقة مخالفة لما سبق، رأيت أن أثبتها بنصها. نظراً لأهميتها، وذلك بقوله: «وقد تكلم بعض السابقين على الشافعي في علم الأصول مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، ولكن الحق أن ما ذكروه كان من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها الفقهاء، وهي قواعد كانت موجودة حتى في عصر الصحابة، فعليه إن أول من ألف في الأصول كتاباً مستقلاً شاملاً هو الشافعي في الرسالة»[2].

---

(١) دروس في الأصول، باقر الصدر١ /ص ٤٤.

(٢) كفاية الأصول الشيخ محمد كاظم الأنصاري /تقديم الكتاب لجواد الشهرستاني/ ص٧ ـ ٩.

إن ما يمكن استنتاجه من هذين النصين السابقين، يتمثل في عدة حقائق علمية، وهذه بعضها مما يهم هذا المبحث، وهي:

١ - **الحقيقة الأولى**: وتتمثل في كون الإمام أبي جعفر الباقر (٥٧ هـ/١١٤)، وابنه أبي عبدالله الصادق، من أوائل من «فتح باب هذا العلم وفتق مسائله» . . . وفرق كبير جداً بين فتح باب العلم وفتق مسائله، وبين التأليف في العلم وتدوينه، وهو ما نتحدث عنه، أما الأولوية في الفتق والفتح نفسها، فإنها غير منضبطة تاريخياً، وقد استعرضنا في الفصول السابقة تداول العلماء والفقهاء، انطلاقاً من عهد الصحابة، للعديد من المسائل الأصولية والاستنباطية.

٢ - **الحقيقة الثانية**: كونهما، أي الإمام الباقر والإمام الصادق، «أمليا على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله»، فإن هذه الحقيقة تلحق بالحقيقة الأولى وتتبعها، وقد رأينا كيف أن قواعد الفقهاء المعاصرين للإمامين، أمثال ابن المسيب وإبراهيم النخعي، قد تحملها تلامذتهما المباشرون وغير المباشرين أمثال حماد بن سليمان، وأبي حنيفة ومالك بن أنس. . .

٣ - **الحقيقة الثالثة**: وهي منبثقة عن الحقيقة الثانية، وهي التي تقرر أن مرحلة ما قبل «رسالة» الشافعي لم تشهد تدويناً لعلم أصول الفقه، «ولكن الحق أن ما ذكروه من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها الفقهاء، وهي قواعد كانت موجودة حتى في عصر الصحابة».

٤ - **الحقيقة الرابعة**: وهي أن أسبقية التأليف والتدوين في مجال علم أصول الفقه كانت للإمام الشافعي، رغم الإرهاصات السابقة الممهدة والمفيدة لهذا التدوين، وعليه فإن أول من ألف في الأصول كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الشافعي في الرسالة.

ثالثاً: ادعاءات أخرى:

على غرار ما سبق ذكره بخصوص أسبقية أئمة الشيعة الإمامية، أو رأس المعتزلة وأصل ابن عطاء، هناك ادعاءات أخرى، في أسبقية الكلام أو

التدوين في أصول الفقه، فالمالكية اعتبروا موطأ الإمام مالك «أول تدوين يعتبر في الحديث والفقه»، وهذا مسلم به، لكنهم أضافوا إلى ذلك أن الإمام مالك هو «أول من تكلم في أصول الفقه»[1].

كما ادعى الأحناف أسبقية أبي يوسف ليس إلى الكلام في أصول الفقه فحسب، بل إلى التأليف فيه كذلك، فهو على حد قولهم «أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة»[2].

كما ادعى البعض أن أبا حنيفة نفسه هو أول من جمع قواعد أصول الفقه[3].

وقد تعقب أحد كبار الباحثين في الفكر الأصولي هذه الأقاويل وغيرها بالتحقيق والتدقيق العلمي المتأني، ثم خلص في نهاية بحثه إلى تسجيل الخلاصات التالية[4]:

١ ـ **الخلاصة الأولى**: أن موضع الخلاف لا يدور «حول أول من تكلم في أصول الفقه، فالمتكلمون في الأصول قبل التدوين كثيرون في عهد الصحابة والتابعين».

٢ ـ **الخلاصة الثانية**: أن الخلاف كذلك لا يتعلق بأولوية الكتابة في «موضوع أصولي مستقل كدلالة الألفاظ أو الرأي أو الاستحسان، أو الكتابة في الأصول ضمن كتاب فقهي».

٣ ـ **الخلاصة الثالثة**: تتعلق بحصر الخلاف في «الكتابة» و«التأليف في علم أصول الفقه بصورة عامة شاملة ومستقلة» و«وضع القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع»، وهذا المنهج الأخير هو

---

(١) الفكر السامي المجلد ١، القسم الثاني /ص ٤٠٦.
(٢) مناقب الإمام الأعظم، للموفق المكي نقلاً عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، نقلاً عن الفكر الأصولي /ص٦٠.
(٣) مقدمة أصول السرخسي لأبي الوفاء الأفغاني ١/ص٣.
(٤) الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، الدكتور عبدالحميد أبو سليمان /ص٦٠ ـ ٦٦.

الذي سلكه الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الرسالة، وهي مدونة كاملة في أصول الفقه على سبيل الاستقلال، لم يسبقها بهذا المعنى كتاب في موضوعها».

وينبغي القول إن عدم تدوين الفقهاء الأئمة لأصول الفقه لا يحط من قدرهم، فلكل شيء أوانه وأسبابه، ولو لم يقم الشافعي نفسه بهذه الخطوة لقام بها غيره، ولا ضير في ذلك ولا فخر، وإنما هو قدر الله يجريه حيث شاء، وفضله يهبه لمن يشاء.

* * *

• الفقرة الثانية:

جهود الإمام الشافعي في تدوين أصول الفقه

تتبعت الفقرات السابقة بعض ملامح المخاض العلمي في مجال المنهج الأصولي الاستنباطي، حيث كان هذا العلم في بدايته متفرقاً غير مجتمع ولا مدون، «على شكل قواعد متناثرة في ثنايا كلام الفقهاء وبيانهم للأحكام، حيث كان الفقيه يذكر الحكم ودليله ووجه الاستدلال به» كما قال الأستاذ عبدالكريم زيدان، وهكذا وجد الشافعي قبله «مناهج أصولية أثرت في تكوين الرسالة» كما يجزم بذلك الدكتور سامي النشار وغيره[1].

ثم لاحظنا كيف بدأت المحاورات والمناظرات، حيث بدأت إرهاصات التدوين الأصولي تلوح في الأفق، ثم جاءت مرحلة التدوين المستقل غير المتكامل في باب أصولي واحد كحجية السنَّة أو القياس والاستحسان وغيرها.

وأخيراً جاءت مرحلة التدوين الشامل المتكامل لعلم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي، الذي قام بجمع شتات العلم، ولمّ شمله، وجمع

---

(١) مقدمة ابن خلدون، المجلد الثالث /ص١٠٦٢ ـ ١٠٦٤، والوجيز في أصول الفقه، عبدالكريم زيدان /ص١٦، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص٤٨.

قواعده. لقد كان الإمام الشافعي مؤهلاً تمام التأهيل لتدوين أصول الفقه، بحيث توفرت له ظروف وحيزت له إمكانيات علمية جعلت منه العالم الفقيه المرشح للقيام بهذه المهمة الجسيمة، ومن هذه الظروف المؤاتية والمؤهلات المتوفرة ما يلي[١]:

* لقد كان الإمام الشافعي، عارفاً باللغة العربية متشرباً لمعانيها وأساليبها، عارفاً بدقائقها وخفاياها، وكان إلى جانب ذلك من عباقرة زمانه وفضلائهم، ذا مواهب عقلية ومدارك ذهنية فريدة، عالماً بالكتاب الكريم، حافظاً للسنَّة النبوية المطهرة.

* وعرف الشافعي كذلك بكثرة شيوخه، واختلاف مذاهبهم ومدارسهم، وهذا ما جعل استيعابه العلمي غنياً أشد الغناء، فقد تتلمذ على أساتذة عظام في أهم الحواضر العلمية في عصره، في مكة المكرمة، والمدينة المنورة، واليمن، والعراق... كما ساعدته كثرة التنقل بين هذه الحواضر وغيرها، على الاطلاع المتنوع الواسع على أحوال الناس ومعرفة واقعهم كما هو على أرض الميدان. بل إن ابن كثير يذكر أنه تولى الحكم بنجران من أرض اليمن، ومعنى ذلك أنه اكتسب خبرة إضافية بوصفه رجل قضاء ودولة[٢].

* هذا التنوع في الشيوخ، والاطلاع على أحوالهم، واكبه اطلاع على أهم المدارس الفقهية والعقدية في زمانه، فأخذ المذهب المالكي بالمدينة عن صاحبه الإمام مالك، والمذهب الحنفي عن أحد مؤسسيه محمد بن الحسن الشيباني بالعراق، وأخذ مذهب الأوزاعي عن صاحب الأوزاعي عمر بن أبي سلمة باليمن، وتعرف على المذهب الشيعي الزيدي من خلال

---

(١) للمزيد من التوسع في حياة الإمام الشافعي ومؤهلاته العلمية ينظر على سبيل المثال فقط: * مناقب الإمام الشافعي للرازي. * الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبدالبر. * الشافعي للإمام للشيخ محمد أبو زهرة. * الإمام الشافعي للدكتور أحمد نحراوي عبدالسلام.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير المجلد الخامس، الجزء العاشر /ص٢٦٣.

مطالعته ودراسته لكتب مقاتل بن سليمان في التفسير واعتباره إياه من أئمة هذا الفن؛ واطلع على آراء المعتزلة من خلال تتلمذه على أحد أبرز مشايخهم إبراهيم بن أبي يحيى الأسامي[1].

* اطلع الشافعي عن كثب، على الخلاف القائم بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث، وكان عارفاً بأسباب هذا الخلاف، خبيراً بمنازع ومذاهب كل فريق، وهذا مما أهله لأن يضع منهجاً أصولياً للتقريب بين المختلفين، وتقعيد قواعد الاستنباط على أسس علمية تضيق معها شقة الخلاف، وتتوحد المناهج، رغم استمرار الاختلاف العلمي الذي لا يفسد للود قضية.

* إن احتدام النزاع حول مصادر الفقه، ونشوء التمذهب، وكثرة روايات الحديث وتعدد طرقه، وظهور التعارض والتضارب بين ظواهر الأحاديث، واحتياج الناس إلى الاجتهاد والقياس لاستنباط الأحكام للوقائع المستجدة، بالإضافة إلى ضعف الهمم عند البعض واختلاط العرب بالعجم الوافدين على الإسلام.. كلها عوامل وظروف تفهمها الإمام الشافعي، وانضاف إليها طلبات أهل العلم إليه، وهو ما جعله يقوم بمهمة تدوين أصول الفقه في رسالته[2].

* ذكر الفخر الرازي أن الإمام الشافعي كان عارفاً بلغة الروم (أي اليونانية)، وقد أورد الشيخ الإمام أبو زهرة روايته في هذا المجال، ثم فندها - مستنداً على تحقيقات العلماء ومن بينهم ابن قيِّم الجوزية - تفنيداً علمياً وتاريخياً لا مجال معه للتردد، ثم ختم ذلك بخلاصة علمية هامة أوضح فيها أنه «لا يزيدنا علماً بمذهبه كونه كان يعلم اليونانية، ولا يغض من استنباطه كونه كان لا يعلمها»[3].

وقد سجلت هذه الملاحظة رفعاً لأي التباس استشراقي أو غيره، حول

---

(١) الشافعي لأبي زهرة /ص٤٨.

(٢) غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، د.جلال الدين عبدالرحمٰن /ص٨٠.

(٣) الشافعي لأبي زهرة /ص٤٩، ومفتاح دار السعادة لابن قيِّم الجوزيه ٣/ص٢٤٩.

اقتباس الشافعي لعلم أصول الفقه من غير البيئة الإسلامية، كما أن حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية والتي ابتدأت في نهاية القرن الأول الهجري ركزت على ترجمة التراث الفلسفي، ولم «تتناول قط كتب القانون» إلى آخر القرن الحادي عشر الميلادي، حيث ترجم «الكتاب الفلسفي الروماني» حوالي سنة ٤٩٤هـ، فضلاً عن أن المدرسة القانونية في بيروت دمرت «على إثر زلزال شديد أعقبه حريق مدمر أتى على المدينة والمدرسة» سنة ٥٥١م، أي قبل ولادة الرسول ﷺ بنحو عشرين عاماً، وقبل ولادة الشافعي بحوالي قرنين[١].

أولاً: إسهامات الإمام الشافعي في مجال الأصول:

صنف الإمام الشافعي عدة كتب أصولية فضلاً عن كتاب «الرسالة»، وهي كتاب «أحكام القرآن»، و«اختلاف الحديث»، و«إبطال الاستحسان»، وكتاب «جماع العلم»، وكتاب «القياس»[٢].

وقد قيل عن «الرسالة» إنه كتبها مرتين، يقول فخر الدين الرازي: «اعلم أن الشافعي رضي الله عنه صنف كتاب الرسالة ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة»[٣]، ويرى الشيخ أحمد شاكر محقق «الرسالة» أن الرسالة القديمة المؤلفة في بغداد قد ضاعت «وليس في أيدي الناس الآن إلا الرسالة الجديدة»[٤].

بينما يذهب دارس آخر للرسالة ومحقق لها، وهو الدكتور محمد نبيل غنايم، أن الشافعي قد يكون «ألف رسالته ثلاث مرات، لا ينشئها إنشاء، ولكن يعيد النظر فيها وفي ترتيبها بالإضافة والحذف أو التقديم والتأخير»، أولاها بمكة قبل سنة ١٩٥ هـ، حين أرسلها إلى عبدالرحمٰن بن مهدي في العراق، والمرة الثانية في سنة ١٩٥ هـ، حين قدم إلى العراق مرة ثانية وأقام

---

(١) موسوعة فقه إبراهيم النخعي، مرجع سابق /ص٨٦ ـ ٨٨.
(٢) البحر المحيط للزركشي المجلد الأول /ص١٠.
(٣) مناقب الشافعي للرازي /ص٥٧.
(٤) مقدمة تحقيق الرسالة /ص١١.

به سنتين، والمرة الثالثة في مصر حيث أعاد تأليفها مرة أخرى[١].

إنني أميل إلى هذا الرأي الأخير، إذ يصعب أن تضيع كتب ومصنفات إمام عظيم مثل الإمام الشافعي، له من التلاميذ المئات، ومن الأتباع الآلاف، وكلهم حريصون على حفظ تراثه الشفوي والمكتوب.

أما بخصوص تعدد مصنفاته، فالملاحظ أن أسماء الكتب التي ذكرت على أنها مصنفات للإمام الشافعي، كلها عبارة عن عناوين لأبواب وفصول متضمنة في كتبه التي وصلتنا، وعلى رأسها كتاب الأم وكتاب الرسالة، ولا يستثنى من ذلك إلا كتاب «أحكام القرآن» الذي جمعه أبو بكر أحمد البيهقي (ت٤٥٨هـ) من كتب الإمام الشافعي، وبعد تقليب النظر، ظهرت لي بعض الاستنتاجات أود تسجيلها هاهنا:

الاستنتاج الأول: أن عبدالرحمٰن بن مهدي حين أرسل إلى الإمام الشافعي يطلب منه الكتابة إليه فإنه حدد له مجال الكتابة في مواضيع أصولية محددة كانت تشغل باله، وذلك ما نقله ابن العماد الحنبلي، حيث أورد أن عبدالرحمن بن مهدي كتب «إلى الشافعي أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة»[٢]. فإذا كانت هذه الموضوعات المذكورة مطلوبة على سبيل الحصر، وعلى فرض التزام الإمام الشافعي بالإجابة عنها دون غيرها، فإن كتابته الأولى للرسالة قد تكون اقتصرت على هذه الموضوعات الأربع، وهي على أية حال أقل من مشمولات الرسالة التي بين أيدينا الآن.

الاستنتاج الثاني: ويعزز ما توصل إليه الاستنتاج الأول من خلاصة، وذلك أن علي بن المديني ـ وهو ملازم للإمام الشافعي ـ كان يحثه على إجابة طلب عبدالرحمٰن بن مهدي، ولعل انشغالات الشافعي العلمية المتعددة كانت تحول بينه وبين الاستجابة الفورية لطلب ابن مهدي فضلاً عن التوسع

(١) تقريب التراث: الرسالة للإمام الشافعي، إعداد ودراسة الدكتور محمد نبيل غنايم /ص٣.

(٢) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ج٢/ص١٠.

فيها، وهذا ما يستشف من الصيغة التي أوردها ابن عبدالبر على لسان ابن مهدي حيث يقول للشافعي: «أجب عبدالرحمٰن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوق إلى جوابك»[١]، وهي عبارة توحي باستنهاض وحث عبقري مليء بالاهتمامات والانشغالات على الإجابة، في حدود الممكن، على طلبات عالم متلهف للإجابة.

الاستنتاج الثالث: ويقضي بأن ما ذكر عن كتابة «الرسالة» مرتين أو ثلاث مرات، كما سبق ذكره، ليس إلا تحريراً لبعض أبوابها، التي اعتقد بعض الرواة أنها بمثابة كتب مستقلة، ويغلب على الظن أن الإمام الشافعي صنف بعض أبواب «الرسالة» على مراحل حسب الحاجة من جهة وحسب الفراغ من جهة ثانية، وهذا ما يفهم كذلك من كلام أحد المحققين، وإن لم يصرح به تصريحاً، حيث لاحظ أن تقسيم أبواب الرسالة «كمي أو زمني لا موضوعي» كما لاحظ قبل ذلك أن كثيراً من عناوين مصنفات الإمام الشافعي إن هي إلا عناوين «أجزاء من كتاب الأم المشهور»، وقد قمت بمقارنة بين «الرسالة» من جهة، وبين كتاب «أحكام القرآن» من جهة أخرى، فوجدت أن الأبواب الأصولية في هذا الأخير موجودة بكاملها في الرسالة، وهي أبواب العموم والخصوص، وحجية السنَّة وخبر الواحد، والنسخ، وإبطال الاستحسان، وهو أمر مفهوم نظراً للجمع والانتقاء الذي قام به البيهقي كما أسلفت، وكما صرح هو بذلك بقوله: «..وكان ذلك مفرقاً في كتبه المصنفة في الأصول والأحكام، فميزته وجمعته في هذه الأجزاء»[٢].

ثانياً: خصائص «رسالة» الشافعي ومنهجيتها:

اعتنى كثير من المؤلفين المحدثين بتحليل ودراسة مضمون ومنهج «الرسالة» منهم على سبيل المثال: الشيخ أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه

---

(١) الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبدالبر /ص ١٢٢.

(٢) تقريب التراث، مقدمة التحقيق /ص٢٦ وص٣٣، وانظر أحكام القرآن للشافعي، جمعه أبو بكر أحمد البيهقي، تحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق، حيث تستغرق هذه الأبواب الخمسة من صفحة ٣٢ إلى صفحة ٤٧.

للرسالة، والشيخ محمد أبو زهرة في كتابيه: الشافعي، وأصول الفقه، والدكتور محمد نبيل غنايم في تقديمه ودراسته للرسالة، والدكتور عبدالوهاب أبو سليمان في كتابه الفكر الأصولي، والشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، والدكتور مصطفى سعيد في كتابه دراسة تاريخية للفقه وأصوله، وسوف يسلك هذا البحث مسلكاً خاصاً في استعراض مضمونها، فباستعراض عناوين أبواب الرسالة نجد أنها تضمنت معظم أبواب أصول الفقه، التي حوتها كتب الأصول ابتداء من نهاية القرن الرابع الهجري، وإن كان تبويب وترتيب «الرسالة» أقل من مستوى هذه الأخيرة، وهذا شيء طبيعي بالنسبة إلى مصنف رائد في بابه ومجاله، وفي ما يلي استعراض لأهم أبواب الرسالة، مع إرفاقها بالتبويب الملائم لها، حسب ما هو مألوف في المصنفات الأصولية التي صنفت عند اكتمال هذا العلم ونضوجه:

جدول يتضمن أهم أبواب رسالة الشافعي

عناوين أهم أبواب الرسالة الأصلية	العناوين الملائمة المقترحة
باب كيف البيان	البيان القرآني حجية القرآن
باب ما أنزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص باب الصنف الذي يبين سياقه معناه	العموم والخصوص
باب ما نزل عاماً ودلت السنّة خاصة على أنه يراد به الخاص	تخصيص القرآن بالسنة
باب فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه (عدة أبواب)	حجية السنّة
باب الناسخ والمنسوخ (عدة أبواب): دلالة الكتاب على بعضه، دلالة السنّة على بعضه، دلالة الإجماع والسنّة على بعضه	النسخ

عناوين أهم أبواب الرسالة الأصلية	العناوين الملائمة المقترحة
باب الفرائض التي أنزل الله نصاً باب الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله (عدة أبواب)	الأوامر: الأمر
باب العلل في الأحاديث واختلافها باب القياس على السنَّة من الأحاديث المختلفة باب الاختلاف (جاء مكرراً في آخر الكتاب)	التعارض والترجيح
باب صفة نهي الله ونهي رسوله: الحرام، المكروه	النواهي: النهي
باب العلم ـ باب خبر الواحد ـ باب الإجماع ـ باب القياس ومشروعيته ـ باب الاجتهاد وأدلته ـ باب الاستحسان ـ باب القياس الصحيح وكيفيته ـ باب أقاويل الصحابة ـ باب منزلة الإجماع والقياس	المصادر الأخرى للأحكام

هذا عن مضمون الرسالة فماذا عن منهج الشافعي في تأليفها وتصنيفها؟ ذلك ما ستتم محاولة الإجابة عنه من خلال النقاط التالية:

١ـ **بناء الرسالة على أسلوب حواري افتراضي**: حيث يفترض الشافعي وجود سائل يسأله عن مسائل محددة، ثم يقوم هو بالإجابة عنها، ولهذا الأسلوب الحواري الجدلي فوائد عديدة منها: أنه يمكن من بسط التساؤلات السائدة والمطروحة آنذاك ثم الإجابة عنها، ولا يخفى ما في هذا الأسلوب من تشويق للقارئ وتسهيل المتابعة عليه، ومنها أنه أسلوب مفيد في الشرح والتفهيم، إذ أن الاسترسال العلمي في طرح المسائل شاق على عامة الطلبة والقراء، ولا يتمكن من متابعته والصبر عليه إلا جهابذة العلماء وخاصتهم. ولبيان ما سبق قوله عن أهمية هذا الأسلوب نسوق في ما يلي نموذجاً مختصراً، وبتصرف، من باب العلم كمثال على هذا الأسلوب الحواري الجدلي المفيد[1]:

---

(١) تقريب التراث: الرسالة للشافعي /ص٢٣٧.

ـ «فقال لي قائل: ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟

ـ فقلت له: العلم علمان، علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله.

ـ قال: ومثل ماذا؟

ـ قلت: مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه... وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

ـ قال: فما الوجه الثاني؟

ـ قلت له: ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يُخَص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة. وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة (أي أخبار الآحاد) لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويُستدرك قياساً.

٢. **غياب المنطق الكلامي**: قد يتوهم البعض بأن بناء الرسالة على أسلوب حواري معناه أنها تتضمن المنهج الكلامي الفلسفي، وهذا أمر غير صحيح. فالرسالة لم تتضمن الحدود والتعريفات والماهيات كما دأبت على ذلك المؤلفات الأصولية في ما بعد، فحينما أورد الشافعي السؤال الافتراضي عن العلم، كما رأينا في الفقرة السابقة، لم يجب عنه بالكلام عن حد العلم أو ماهيته، نحو قولهم: «العلم هو معرفة الشيء على ما هو به»[1]. وإنما انصب الجواب مباشرة على الجوانب العملية البعيدة كل البعد عن المنحى الكلامي النظري، فالعلم عند الشافعي قسمان: علم عامة، وهو ما يسمى بفرض العين وهو الذي يجب على كل مسلم، وعلم خاصة وهو ما يسمى

---

(١) انظر البرهان في أصول الفقه ١/ص١١٣ ـ ١٢٥، وانظر انتقاد أبي بكر الجصاص للشافعي على عدم تعريفه لماهية البيان: الفصول في الأصول ٢/ ص١٠ ـ ١٩.

بفرض الكفاية وهو الذي يجب على العلماء المجتهدين دون غيرهم من عامة المسلمين.

ومع ذلك فقد ذهب الشيخ مصطفى عبدالرازق، إلى أن الرسالة تتضمن ملامح لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من «ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية» أو الاستدلال على حجية السنَّة وما دونها من الأصول، فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين»[1].

وأعتقد أن هذين الملحظين، بعيدان كل البعد عن المنحى الفلسفي والكلامي، وإن يعلقا به بتكلف، من باب دعوى شمولية الكلام والفلسفة وتضمنهما لكافة المعارف، ولكن المتيقن أنه لا يمكن الجزم بأن الشافعي اتجه على سبيل القصد إلى إقحام الكلام والفلسفة في رسالته، فضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية قضية تتعلق بالمنهج، والاستدلال على حجية القرآن والسنَّة قضيتان تتعلقان بما ساد من خلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي حول مصادر الاستنباط.

وتجدر الإشارة في ختام هذه الفقرة إلى أن غياب المنطق الكلامي في الرسالة، واكبه غياب المقدمات الطويلة والمباحث الزائدة، وهما أمران متساوقان مع بعضهما البعض.

٣. **تداخل الموضوعات وتكرارها**: نجد أن عدداً من الموضوعات عالجها الشافعي متداخلة مكررة في عدة أبواب، وعلى سبيل المثال فقد تعرض للقياس عدة مرات، سواء بمناسبة الحديث عن التعارض والترجيح في السنة، حيث عقد باباً سماه «باب القياس على السنة»، أو حينما تحدث عن المصادر الأخرى للأحكام، حيث عقد في البداية باباً سماه «باب القياس ومشروعيته» (وإن كانت التسمية الأخيرة من وضع المحقق الشيخ أحمد شاكر). ثم عقد باباً آخر في خاتمة هذا الجزء سماه «باب الإجماع

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية /ص٢٣٧ ـ ٢٤٥.

والقياس»، وما قيل عن القياس ينطبق على موضوعات أخرى مثل السنّة وخبر الواحد واختلاف الأحاديث وغيرها.

ويظهر أن هذا التكرار والتداخل يعود لعدة أسباب، منها ما هو موضوعي كالتكرار والتداخل الذي تقتضيه المناسبة، من مثل عقد «باب القياس على السنة» في الجزء المتعلق بالتعارض والترجيح في السنة، كما أن هذا التكرار اقتضته المقاصد التعليمية الكامنة وراء تأليف الرسالة ونسجها على أسلوب حواري تساؤلي بناء على القاعدة القائلة أن الشيء إذا تكرر تقرر. ومن الأسباب كذلك ما هو ذاتي، ويعود كما تمت الإشارة من قبل إلى كون الرسالة ألفت في مراحل زمنية مفصولة عن بعضها، وهذا ما ألمح إليه أحد الدارسين كذلك بقوله: «نجد تداخلاً أو تفريقاً بين الموضوعات... مما جعلنا نقول إن التقسيم كمي أو زمني لا موضوعي، ولعل ذلك التقسيم كان من الراوية الربيع بن سليمان»[1].

٤. **إغفال القضايا والمصادر المختلف حولها**: يلاحظ القارئ للرسالة، أن الإمام الشافعي لم يورد فيها بعض المصادر المختلف حولها، والتي تبناها غيره من العلماء كشيخه الإمام مالك مثلاً، أو أبي حنيفة أو غيرهما، فلم يتعرض لعمل أهل المدينة، ولا للمصالح المرسلة، أو العرف أو غيرها... وهذا يعود في نظري إلى عاملين اثنين: أولهما أنه محض رسالته للأصول المتفق عليها بينه وبين هؤلاء الأئمة، وهي جماع أصوله في نفس الوقت، وذلك لأنه كان يختط في رسالته طريقاً وسطاً بين المدارس المختلفة كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

والعامل الثاني كونه تعرض لهذه القضايا في مظان أخرى، ومنها كتابه الأم، حيث ناقش باستفاضة مجالات اختلافه مع كل من الإمام مالك ممثلاً للمدرسة المالكية، ومجالات اختلافه مع محمد بن الحسين الشيباني ممثلاً للمدرسة الحنفية، ومجالات اختلافه مع غيرهما من أئمة المذاهب كالأوزاعي وغيره.

---

(١) تقريب التراث: الرسالة للشافعي /ص٣٣.

وقد تنبه بعض الباحثين إلى هذه القضية، حيث لاحظ الدكتور محمد مصطفى شلبي، أن الشافعي كان يذكر «القواعد التي يتفق مع غيره فيها، ويقررها بالشرح والبيان، وما يختلف فيه مع غيره يصوره ثم يبطله، ويبين وجهة نظره»[1].

٥. **إثبات مصطلحات موهمة**: وأهمها عنوان «إبطال الاستحسان» الذي تكرر سواء في «الرسالة» أو في «الأم». فالقارئ حين يقرأ عنوان إبطال الاستحسان، يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة، أن الإمام الشافعي يتنكر للاستحسان جملةً وتفصيلاً، ولكنه حين يقرأ الباب بكامله يستخلص ـ عن حق ـ أن هذا ليس هو مقصود الإمام الشافعي، بل إن مقصده هو دفع ما يمكن أن يحدث من تنطع من طرف بعض غير العلماء، من غير المطلعين على الفقه وأصوله، والذين يدعون أحقيتهم في الاستحسان بدون مرجعية علمية منضبطة، ولعل هذا المبحث هو أساس لما عرف في ما بعد في علم الأصول بمباحث «التحسين والتقبيح العقليين»، ولعل العلماء والمشتغلين بالفقه الإسلامي في الوقت الحاضر يتفهمون هذا المنحى خصوصاً بعد أن تعالت أصوات بعض المسلمين المثقفين بثقافة الغرب والمتشبعين بأفكاره ونظرياته، وتنادوا بفتح باب الاجتهاد لهم رغم أنهم غير مطلعين حتى على الثقافة الإسلامية، بل إن بعضهم يعلن أنه غير مؤمن بها. وما يريد من خلال ادعاء الاجتهاد إلا العمل على هدم أسس الثقافة الإسلامية، ونقض دعائم الشريعة. فهل يحق الاجتهاد من فراغ وبدون علم أو معرفة بمصادر الشريعة والاستناد عليها؟

وإذا عدنا إلى معالجة الإمام الشافعي لموضوع الاستحسان، نجده يحارب الاجتهاد أو الاستحسان الذي لا يستند على أساس شرعي، أما إذا تم بناءً على أساس شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، فإنه يأخذ به، وهذا على خلاف ما يوحي به عنوان «إبطال الاستحسان»، فهو ليس إبطالاً كلياً للاستحسان وإنما هو إبطال لنوع معين مبني على الأهواء الذاتية

---

(١) أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شلبي /ص٥١.

التي سماها الإمام «تلذذاً»، وهذه نصوص من الرسالة ناطقة عن الشافعي بهذا المعنى، يقول: «ولو جاز تعطيل القياس (أي الاجتهاد، فهما عنده بمعنى واحد)، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم، أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان». ويقول في مكان آخر: «ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد (أي قوم ثمن هذا العبد)، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفاً». وبعد أن يمنع الاستحسان من غير استناد على دليل شرعي، كما منع بذات الوقت على الفقيه العدل، الحكم على ما لا دراية له به من نوازل، خلص إلى النتيجة النهائية بقوله: «حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان وإنما الاستحسان تلذذ، ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار، عاقل للتشبيه عليها (أي قادر على القياس)، ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس، كان أقرب من الإثم. . ولم يجعل الله لأحد بعد رسوله ﷺ، أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة: الإجماع، والآثار (أي أقوال الصحابة)، وما وصفت من القياس عليهما»[١].

٦. **الخصائص العلمية للرسالة**: أسهب الباحثون والدارسون في ذكر الخصائص العلمية للرسالة، ونظراً لأهميتها، استخلصت منها رؤوس أقلام على شكل عناوين، وأثبتها في ما يلي[٢]:

١ ـ إجمال مجموعة الموضوعات التي يتعرض لبحثها في مقدمة كل موضوع رئيسي.

٢ ـ استخراج الشافعي لبعض القواعد الأصولية المدونة بالرسالة، ونقله لبعضها الآخر عن السابقين.

٣ ـ إقامة الأدلة على نوعي القواعد السابقة الذكر، من الكتاب والسنَّة.

٤ ـ عدم تعريفه للعبارات الاصطلاحية الأصولية.

---

(١) الرسالة للشافعي /ص٥٠٥ ـ ٥٠٨، وتقريب التراث /ص٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: الفكر الأصولي، الدكتور أبو سليمان /ص ٨٣ ـ ٨٦.

٥ ـ الإكثار من الاستشهادات من الكتاب والسنَّة واللغة لزيادة الإيضاح.

٦ ـ استعمال اللغة العلمية، والتحري في تحقيق المسائل المبسوطة.

٧ ـ الإنصاف التام للمخالفين له في الرأي.

٨ ـ مناقشة كثير من الموضوعات الفقهية جنباً إلى جنب مع الموضوعات الأصولية.

٩ ـ التحليل المفصل المشبع لما يتعرض له من مسائل أصولية أو فقهية.

ويمكن إضافة خاصية أخرى إلى ما ذكر، وهي كون الرسالة أقرب إلى منهج الأصوليين، الذين عرفت مدرستهم في ما بعد بمدرسة الفقهاء، منها إلى مدرسة الأصوليين الشافعية، الذين عرفت مدرستهم في ما بعد بمدرسة المتكلمين، وذلك لمزجها بين القواعد الكلية وبين استعراض الفروع الفقهية، وهذا ما ألمحت إليه الخصائص السابقة في النقطتين رقم ٨ ورقم ٩ السالفتين دون التصريح بذكره.

* * *

المبحث الثالث:
تطور أصول الفقه بعد الرسالة

يعد تأليف كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي حدثاً كبيراً، في تاريخ الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الأصولي خصوصاً، لقد كانت الرسالة بمثابة «أول حجر وضع في أساس أصول الفقه»، وطبيعي جداً أن تخضع الرسالة للتطوير والشرح والتكميل «لأن أول ما يوضع في أي علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة، اللهم إلا ما قضت به الحاجة حين الوضع»[١]، وقد استمرت الرسالة، زهاء قرنين من الزمان، محوراً

(١) أصول الفقه للخضري /ص٦.

للمدارسة بين العلماء، إما بمناقشتها وتحليلها كاملة، أو مدارسة أحد موضوعاتها على وجه الاستقلال، وأحياناً بالرد عليها أو شرحها، أو التعليق عليها، ولكن القول بمحورية الرسالة وموضوعاتها، لا يعني أبداً أن العلماء وقفوا عليها لا يتعدونها أو يتجاوزونها، كما سنرى في ما يلي، حيث سنستعرض جانباً من المجهود العلمي المبذول في المجال الأصولي، ثم نتعرض لملامح أهم التطورات التي شهدها هذا العلم بعد ذلك إلى يوم الناس هذا.

* * *

• الفقرة الأولى:
الجهود الأولى للتطوير

لقد توالت جهود التطوير في المجال الأصولي، إلى غاية ظهور كتب ومصنفات القاضيين: أبي بكر الباقلاني الأشعري المالكي (ت٤٠٣هـ)، وعبد الجبار الهمذاني المعتزلي الشافعي، (ت٤١٥هـ) التي أحدثت، إلى جانب مصنفات أخرى، نقلة نوعية في علم أصول الفقه، وبالرجوع إلى كتب التراجم والحوليات وغيرها، يمكن تلمس جهود التطوير الأصولي الكبيرة التي بذلت طوال القرنين الثالث والرابع الهجري، وهذا رصد موجز لبعض هذه الجهود الضخمة وأصحابها[١]، علماً بأن الكثير منها لم يصلنا منه إلا الاسم فقط، إلا أن كتب أصول الفقه حفظت لنا آراء كثير من مصنفيها من العلماء والأصوليين المشهورين، وربما يعود عدم وصولها إلينا إلى كون المؤلفات الأصولية التي أتت بعدها تفوقت عليها بجدة صنعتها واكتمالها، فاستغنى الأصوليون والفقهاء بها عما سواها (أنظر الجدول أدناه).

---

(١) لمزيد من التوسع يمكن الرجوع بصفة خاصة إلى كل من: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للشيخ المراغي، وأصول الفقه تاريخه ورجاله للدكتور شعبان محمد إسماعيل.

جدول يتضمن بعض المصنفين في الأصول بعد رسالة الشافعي

اسم المصنف	فترة حياته	بعض مصنفاته الأصولة
عيسى بن أبان (حنفي)	توفي ٢٢١هـ	إثبات القياس، خبر الواحد، اجتهاد الرأي.
إبراهيم النظام (معتزلي)	توفي ٢٣١ هـ	كتاب النكت (أبطل فيه حجية الإجماع بما في ذلك إجماع الصحابة).
يوسف البويطي (شافعي)	توفي ٢٣١ هـ	المختصر الكبير، المختصر الصغير، كتاب الفرائض.
إسماعيل المزني (شافعي)	١٧٥ هـ - ٢٦٤	الجامع الصغير، الجامع الكبير، مختصر كتاب الأم، الترغيب في العلم.
داود بن علي (مؤسس المذهب الظاهري)	٢٠١ هـ - ٢٧٠	إبطال القياس، خبر الواحد، الخبر لموجب للعلم، كتاب الحجة، والعموم، المفسر والمجمل الكافي في مقالة المطلبي (وهو الشافعي).
إسماعيل الجهضمي (مالكي)	٢٠٠ هـ - ٢٨٢	أحكام القرآن، الرد على محمد بن الحسن، الرد على الشافعي، كتاب في الأصول.
محمد بن داود بن علي (ظاهري)	٢٢٥ هـ - ٢٩٧	الوصول إلى معرفة الأصول.
محمد بن إسحاق القاشاني (ظاهري ثم شافعي)	توفي بعد سنة ٣٠٠هـ	الرد على داود في إبطال القياس، الفتيا الكبير، أصول الفتيا.
أبو علي محمد الجبائي (معتزلي)	٢٣٥هـ-٣٠٣	تفسير القرآن، متشابه القرآن.

اسم المصنف	فترة حياته	بعض مصنفاته الأصولة
أحمد بن سريج (شافعي)	٢٤٩هـ - ٣٠٦	التقريب بين المزني والشافعي، الرد على محمد بن الحسن، الرد على عيسى بن أبان، جواب القاشاني.
محمد بن المنذر (فقيه مجتهد)	٢٤٢ هـ - ٣١٨	إثبات القياس، الإجماع، الإشراف على مذاهب الأشراف، السنن.
أبو هاشم عبدالسلام الجبائي (معتزلي)	٢٤٧ هـ - ٣٢٤	الجامع الكبير، الأبواب الكبير، الأبواب الصغير، الاجتهاد.
أبو الحسن الأشعري (مالكي)	٢٦٠ هـ - ٣٤٠	تفسير القرآن، إثبات القياس، اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام.
إسحاق الشاشي (حنفي)	توفي ٣٢٥هـ	أصول الشاشي
أبو بكر الصيرفي (شافعي)	توفي ٣٣٠هـ	الإجماع، شرح الرسالة، الفرائض.
القاضي أبو الفرج (مالكي)	توفي ٣٣١هـ	الحاوي في الفروع، اللمع في أصول الفقه.
أبو منصور الماتريدي (حنفي)	توفي ٣٣٣هـ	مآخذ الشرائع في الأصول، تأويلات القرآن في التفسير.
عبيدالله الكرخي (حنفي)	٢٦٠ هـ - ٣٤٠	المختصر في الفقه، شرح الجامعين الصغير والكبير، رسالة في الأصول.
محمد بن سعيد القاضي (شافعي)	توفي ٣٤٣هـ	الهداية في الأصول، الحاوي، الرد على المخالفين.

اسم المصنف	فترة حياته	بعض مصنفاته الأصولة
بكر بن محمد القشيري (مالكي)	٢٦٤هـ ـ ٣٤٤	كتاب القياس، أصول الفقه، مآخذ الأصول، الرد على المزني.
الحسن بن أبي هريرة (شافعي)	توفي ٣٤٥هـ	المسائل في الفقه، شرح مختصر المزني الكبير، شرح مختصر المزني الصغير.
محمد بن عبدالله البردعي (مجتهد معتزلي)	توفي ٣٥٠هـ	المرشد في الفقه، الجامع في الأصول، الناسخ والمنسوخ في القرآن.
الحسين أبو علي الطبري (شافعي)	٢٦٣ هـ ـ ٣٥٠	كتاب الأصول، المحرر في الخلاف، الإيضاح في المذهب.
أبو حامد المروروذي (شافعي)	توفي ٣٦٢هـ	شرح مختصر المزنى، الجامع في فقه الشافعية، الإشراف على أصول الفقه.
أبو بكر القفال (شافعي)	٢٩١ هـ ـ ٣٦٥	شرح الرسالة، أصول الفقه، محاسن الشريعة، تفسير القرآن، دلائل النبوة.
أبو بكر الجصاص (حنفي)	٣٠٥ هـ ـ ٣٧٠	أحكام القرآن، شرح مختصر الكرخي في الفقه، شرح مختصر الطحاوي، شرح الجامع الصغير والكبير الشيباني.
أبو بكر الأبهري (مالكي)	٢٨٩هـ ـ ٣٧٥	كتاب الأصول، إجماع أهل المدينة، الرد على المزني شرح المختصر لابن عبدالحكم.

اسم المصنف	فترة حياته	بعض مصنفاته الأصولة
أبو بكر الصيمري (شافعي)	توفي ٣٨٦هـ	القياس والعلل، أدب المفتي والمستفتي
المعافى بن زكريا النهرواني (على مذهب ابن جرير الطبري)	٣٠٣ هـ ـ ٣٩٠	الحدود والعقود في أصول الفقه، المرشد في الفقه وشرحه شرح كتاب الخفيف للطبري، الرد على الكرخي، الرد على داود الظاهري، أجوبة الجامع الكبير للشيباني.
ابن خويز منداد (مالكي)	توفي ٣٩٠هـ	الجامع في الأصول، وألف في أحكام القرآن، والخلاف.
أبو بكر الدقاق (شافعي)	٣٠٦هـ ـ ٣٩٢	أصول الفقه على مذهب الشافعي، شرح المختصر، فوائد الفوائد.
أبو الحسن ابن القصار (مالكي)	توفي ٣٩٧هـ	عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين علماء الأمصار، المقدمة في أصول الفقه.
سعد بن محمد القيرواني (مالكي)	توفي ٤٠٠هـ	توضيح المشكل في القراءات، المقالات في الأصول.
أبو عبدالله الوراق (حنبلي)	توفي ٤٠٣هـ	الجامع في المذهب، شرح الخرقي، شرح أصول السنَّة، أصول الفقه.
أبو بكر الباقلاني (مالكي)	٣٨٨هـ ـ ٤٠٣	التقريب والإرشاد، التمهيد في أصول الفقه، المقنع في أصول الفقه.
القاضي عبدالجبار (معتزلي)	توفي ٤١٥هـ	العمد في أصول الفقه، العهد في أصول الفقه، المغني (قسم الشرعيات).

إن تحليل البيانات الواردة في الجدول السابق، تمدنا بعدة مؤشرات هامة خلال الفترة المرصودة، وفي ما يلي سرد لبعض تلك المؤشرات العلمية في مجال التصنيف الأصولي:

* **أولاً**: على المستوى المذهبي، يلاحظ تفوق الأعلام المتمذهبين بالمذهب الشافعي، وهو أمر طبيعي نظراً لأسبقية الإمام الشافعي في التصنيف الأصولي، فمن بين المصنفين المختارين في هذه الفترة نجد أحد عشر مصنفاً شافعياً، يليهم المصنفون المالكية وعددهم تسعة، ثم الأحناف وعددهم خمسة، ثم المعتزلة وعددهم أربعة، علماً أن أغلب المعتزلة ينتمون في المجال الفقهي إلى المذهب الشافعي ولكن آثرت الإشارة إلى انتمائهم الكلامي لما يترتب عليه من اختيارات أصولية، وأحد هؤلاء الخمسة مجتهد مستقل وهو محمد بن عبدالله البردعي (ت٣٥٠هـ). ثم الظاهرية الذين شهد مذهبهم في هذه الفترة صعوداً ملحوظاً ثم تراجع في ما بعد ليظهر مرة أخرى مع ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، كما سنرى لاحقاً، ثم نجد مصنفاً حنبلياً واحداً في هذه الفترة وهو أمر عادي كذلك نظراً لعدم اهتمام الحنابلة بعلم الأصول في هذه الفترة، ولضمور المذهب الذي لم ينتعش إلا في القرن الخامس الهجري، وأخيرا نجد مصنفاً من المجتهدين المستقلين بمذهبهم وهو ابن المنذر (ت٣١٩هـ)، ومصنفاً آخر على مذهب الإمام المفسر ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) وهو المعافى بن زكريا النهرواني (ت٣٩٠هـ)، هذا المذهب الذي لم تكتب له الحياة كغيره من المذاهب المندثرة.

* **ثانياً**: على مستوى مضمون المصنفات المؤلفة في هذه الفترة، يلاحظ تفوق المصنفات الأصولية العامة وعددها خمسة وعشرون مصنفاً، وهذا الاستنتاج مخالف لما درجنا على مطالعته في كتب الأصول والتراجم من أن «الرسالة» استأثرت بنصيب الأسد في هذه الفترة وخاصة تصنيف شروح الرسالة[1].. ثم موضوع القياس إثباتاً وإبطالاً حيث صنفت فيه سبعة

---

(١) الفكر الأصولي /ص١١٩.

مصنفات، ويقاربه موضوع الاجتهاد الذي حظي بخمسة مصنفات وهو أمر طبيعي لأن كثيراً من المصنفين كانوا يعتبرون الاجتهاد والقياس شيئاً واحداً وعلى رأسهم الإمام الشافعي، باعتبار أن القياس هو الأداة الرئيسية للاجتهاد. وحظي موضوع الخلاف العالي (أو الفقه المقارن) بخمسة مصنفات على المستوى العام، ومصنف واحد في التقريب بين الشافعي والمزني.

أما المصنفات المفردة في مصادر التشريع، فمنها أربعة في الإجماع واحد منها خاص بإجماع أهل المدينة، وثلاثة في أحكام القران، وثلاثة في السنة، واثنان حول خبر الواحد.

وفي مجال الدلالات والتعارض والترجيح، نجد مصنفين في الخصوص والعموم، ومصنفين حول متشابه القرآن، ومصنفاً واحداً في كل من المفسر والمجمل، والناسخ والمنسوخ.

أما الردود والمناقشات بين المذاهب فقد استأثرت بالاهتمام، وهذا يدل على حيوية أعلام المذاهب واجتهادهم لنصرة مذاهبهم من جهة، وترجيحها على المذاهب الأخرى من جهة ثانية، حيث صنفت فيها ثلاثة عشر مصنفاً في المجموع: منها ثلاثة في الرد على الشافعي، وثلاثة في الرد على محمد بن الحسن الشيباني، واثنان في الرد على المزني، وواحد في الرد على مخالفي المذهب الشافعي، ومصنف واحد في الرد على كل من عيسى بن أبان، والقاشاني، والكرخي، وداود الظاهري.

أما شرح رسالة الشافعي فلم يحظ، في الفترة المذكورة، حسب الجدول السابق إلا بشرحين، ولم يحظ حسب المراجع والمصادر الأصولية الأخرى إلا بشروح قليلة لا تعدو الأربعة، ومعها الاثنان المذكوران، ثم شرح أبي الوليد النيسابوري (ت٤٩٣هـ)، وشرح أبي بكر الجوزقي (ت ٣٨٨ هـ)، وكل شراحها كانوا شافعية.

* **ثالثاً**: غزارة التأليف الأصولي، علماً بأن ما ذكر في الجدول هو على سبيل المثال فقط، وليس على سبيل الحصر، وحتى بالاقتصار فقط على هذه النماذج المختارة، فالملاحظ أنها تغطي كل العقود بصفة مسترسلة

منذ تاريخ وفاة الشافعي في سنة ٢٠٤هـ، إلى تاريخ وفاة القاضي عبدالجبار سنة ٤١٥هـ، وقد قدمنا من مصنفات هؤلاء الإعلام، تسعين مصنفاً أصولياً، خلال قرنين من الزمن، أي بمعدل حوالي خمسة مصنفات هامة خلال كل عقد من الزمان، علماً أننا لم نذكر كل مصنفاتهم بل مختارات منها فقط، وهذا يدل على ازدهار علم الأصول في هذه الفترة، رغم أن الكثير من هذه المصنفات لم يصلنا، حيث عدت عليه عوادي الزمان.



• الفقرة الثانية:
تحليل مناهج التأليف الأصولي وأغراضه

لقد تنوعت أغراض ومناهج التأليف الأصولي في القرنين الثالث والرابع الهجري، فمن خلال دراسة وتحليل بعض المصنفات في هذه الفترة، يظهر مدى التنوع والثراء في هذا المجال، وهذا ما ستتم محاولة التعرض له من خلال الفقرات الموالية:

أولاً: الانتصار للمذاهب الفقهية وتاصيلها:

تميزت هذه الفترة بالتنافس الكبير بين علماء المذاهب. وذلك من أجل إظهار تفوقها وقوتها من جهة، وإبراز مدى ارتباطها بالمصدرين الأساسيين: الكتاب والسنَّة من جهة ثانية، وكان هذا التنافس يهدف إلى اجتذاب العلماء وطلبة العلم، ومن خلالهم عامة الناس، إلى التمذهب بمذاهب هؤلاء العلماء المتنافسين.

لكن هذا الانتصار للمذاهب الفقهية كان يصل أحياناً إلى درجة التعصب، وهذا ما أخذ على الأحناف بصفة خاصة، ومنهج على سبيل المثال أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (٢٦٠هـ ـ ٣٤٠)، الذي وصل به الانتصار لمذهبه في كتابه المعروف بأصول للكرخي، إلى حد القول: «كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ، أو على

الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل»، وقد انتقد أحد كبار الدارسين اعتبار مثل هذا القول تعصباً مبالغاً فيه، كما اعتبره تجنياً على الكرخي وحاول إيجاد أعذار ومخارج لقوله هذا[1]. ومن بين الأمثلة كذلك، ما ذكره أبو الحسن علي بن القصار (ت٢٩٧ هـ)، حول أسباب وأهداف تأليف كتابه المعروف بالمقدمة في الأصول: «سألتموني، أرشدكم الله، أن أجمع لكم ما وقع لي من الأدلة في مسائل الخلاف بين مالك بن أنس، رحمه الله وبين من خالفه من فقهاء الأمصار، رحمة الله عليهم... إلى أن يقول: وأنا أذكر لكم جملة من ذلك لتعلموا أن مالكاً.. كان موفقاً في مذهبه، متبعاً لكتاب الله وسنَّة نبيّه ﷺ[2].

ثانياً: التوطئة لمصنفات أخرى:

ومن بين المناهج المعتمدة، والأهداف المتوخاة من التأليف الأصولي، تصنيف مقدمات أو مداخل أو توطئات أصولية تكون بمثابة مقدمات علمية لمؤلفات أخرى، ومن الأمثلة على ذلك كتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، فبالإضافة إلى ما ذكرناه عنه سابقاً، فإن مصنفه أراد أن يجعله مدخلاً أصولياً لكتابه «عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار» فقدم بعمله هذا إلى طالبي التخرج عليه بخاصة، والعلماء بعامة، عملاً علمياً مضبوطاً بأصول الاستدلال[3]، وذلك ما أشار إليه هو نفسه بقوله: «وقد رأيت أن أقدم لكم بين يدي المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه... حتى يجتمع لكم الأمران جميعاً، أعني علم أصوله، ومسائل الخلاف من فروعه»[4].

ونفس الصنيع كان يعتزم القيام به فقيه مالكي آخر مشهور، هو

---

(١) الفكر الأصولي /ص١٢٢.

(٢) المقدمة في الأصول، مع ملاحق نادرة في أصول الفقه المالكي / ص٣ من ترقيم النص.

(٣) المصدر السابق /ص٢٣ من ترقيم التحقيق.

(٤) المصدر السابق /ص٥ من ترقيم النص.

القاضي عبدالوهاب (ت٤٢٢هـ)، فإنه كتب مقدمة وجيزة كان يعتزم جعلها مدخلاً لكتابه «التلقين» في الفقه، إلا أن النسخ الأولى من التلقين تم تداولها بين الناس، فآثر استبقاء المقدمة منفردة، وهذا ما يعبر عنه هو نفسه في نهاية مقدمته تلك بقوله: «وكنت أجعل هذه مقدمة التلقين، ولكن خرجت منه نسخ فكرهت إفسادها»[١].

كما نحا نفس المنحى مصنف آخر من أعلام المذهب الحنفي، ويتعلق الأمر بأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص (٣٠٥هـ - ٣٧٠)، الذي جعل من كتابه «الفصول في الأصول» مدخلاً علمياً أصولياً لكتابه «أحكام القرآن» مع نصه على ذلك في مقدمة كتابه بقوله: «قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد، وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه...»[٢].

ثالثاً: الرد على المخالفين والمشككين:

رأينا سابقاً كيف انتشرت كتب الردود على المخالفين في هذه المرحلة، لكن بجانب كتب الردود المذهبية المصنفة من قبل أقطاب وعلماء مذهب معين للرد على خصومهم، هناك كتب ومصنفات أخرى، يمكن إدخالها ضمن زمرة كتب الأصول، تصدت لبعض المشككين في القرآن والسنَّة. وما من ريب في أن كل الكتب الأصولية في الفترة المذكورة انطوت على هذا أو بعض منه، ولكن ظهرت كتب أخرى خاصة مفردة تحت اسم «مشكل القرآن» أو «متشابه القرآن» أو «مختلف الحديث» أو «الخلاف» أو «محاسن الشريعة»... إلى آخره. ومن خلال الاطلاع على بعض هذه المصنفات يتبين أنها خصصت أساساً للرد على شبه المشككين في حجية القرآن الكريم والسنَّة النبوية بصفة كلية أو جزئية.

---

(١) المرجع السابق /ص٢٣٤ من ترقيم النص.

(٢) الفصول في الأصول للجصاص ١/ص٣٠، وأحكام القرآن للجصاص ١/ص٩.

كان من أوائل من صنفوا في هذا الاتجاه عبدالله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣هـ - ٢٧٦). ففي كتابه «تأويل مشكل القرآن» يبين الحملة التي كان يتعرض لها القرآن الكريم وكيف انتدب نفسه للتصدي لها بكتابه هذا، وذلك بقوله: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، وألغوا فيه وهجروا، واتبعوا ﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران: ٧] بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول. فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه (أي حكموا على القران) بالتناقض، والاستحالة، واللحن، وفساد النظم، والاختلاف... فأحببت أن أنضح عن كتاب الله وأرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يلبسون»[١].

أما في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، فإنه يدافع عن دعوى التناقض بين الأحاديث التي حمل لواءها متشككون كثر في هذه الحقبة الزمنية الحرجة، ولعل ابن قتيبة اشتهر بالمنافحة عن القرآن والسنَّة وأهلها، لدرجة أصبح الناس يلجأون إليه لاستنفاره متى اشتد الخطب عليهم، وهذا ما يشير إليه في مقدمة الكتاب بقوله: «... كتبت إلي تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بذمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض» ثم يلفت الانتباه إلى خطورة المعركة لأنها تتعلق بالأصول ذاتها لا بمجرد الفروع، وذلك بقوله: «ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن لا تسع لهم العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعونه لأنفسهم، كما اتسع لأهل الفقه...»[٢].

لقد استمر هذا الاتجاه الدراسي في الكتب الأصولية المفردة، للدفاع والحجاج عن القرآن والسنَّة كمصدرين للتشريع، وخاصة في فترات ازدهار علم الكلام. وفي هذا المجال نجد كتاب «مشكل الحديث وبيانه» لأبي بكر بن فورك (ت٤٠٦ هـ)، الذي تصدى لشبه «الجهمية والمعتزلة والخوارج

(١) تأويل مشكل القرآن /ص٢٢، ٢٣.

(٢) تأويل مختلف الحديث /ص٥ و١٣.

والجسمية» بذكره لما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، مما يوهم ظاهره التشبيه مما يتسلق به الملحدون على الطعن في الدين[١]. ولذلك انتدب ابن فورك نفسه لتفنيد هذه الشبهات، معترفاً بقصور بعض أهل الحديث، وربما خطئهم أيضاً، ومؤكداً أن هذا الأمر طبيعي لأنه لا يوجد صنف من الناس إلا وبه حشو»[٢]. وسيستقصى القول، بإذن الله، في هذا المجال في الباب المتعلق بعلم الكلام، مع الإشارة إلى أن كتباً أخرى حديثية لها اتصال في نظري، بهذا المجال الأصولي، وإن علق به من بعيد، ويتعلق الأمر بكتب علل الحديث، وهو الأمر الذي يرجى أن تشمله أو تستقل به بحوث قادمة أخرى بحول الله.

رابعاً: إظهار مواطن الإجماع والاختلاف:

وكلا الموضوعين يدخلان في باب الفقه المقارن، إذ المقارنة تقتضي إظهار مواطن الاختلاف ومواطن الاتفاق وأعلاها درجة المسائل التي وقع عليها الإجماع، والمفترض في هذه الكتب أنها تظهر الأسس والأصول والقواعد التي دعت إلى هذا الاختلاف أو الإجماع، ولهذا السبب أدرجتُها ضمن كتب الأصول، وهي كذلك بحق، وينضاف إليها كذلك كتب الفقه المقارن العام أو كتب الخلاف العالي، والتي تختص بالمقارنة بين فقيهين أو أكثر أو مدرستين أو أكثر، إلا أن هذه الفقرة لن تتعرض لهذا النوع من المصنفات.

من بين المصنفات التي وصلتنا من هذه الحقبة التاريخية ثلاثة كتب: وهي كتاب اختلاف العلماء لأبي عبد الله المروزي (ت٢٩٤هـ)، وكتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، وكتاب الإجماع لأبي بكر بن المنذر (ت٣١٨ هـ).

يعتبر كتاب اختلاف العلماء لأبي عبدالله المروزي من أجلِّ كتب

---

(١) مشكل الحديث وبيانه /ص٣٢ ـ ٣٤.

(٢) المرجع السابق /ص٥١.

الخلاف، جمع فيه أكثر المسائل المختلف فيها بين علماء الأمة، مع ذكر الأدلة وترجيحها بدون ميل أو تحيز وقد استعرض المصنف جملة من أبواب الفقه مثل الطهارة والصلاة والصوم والحج والزكاة، والنكاح والطلاق، والكفارات والحدود، والوصايا والبيوع، والشهادات والسير، بناء على منهج أصولي علمي دقيق ومفيد لدارس الفقه والأصول، وهذا مثال على ذلك اخترناه من باب الذبائح والصيد[1]. قال سفيان: «إذا ذبحت ونسيت التسمية فكل، فإنما ذبحت بدينك، وكذلك قال الشافعي وهو قول أصحاب الرأي وقالوا: فإن تعمد ترك التسمية لم تؤكل الذبيحة.

وقال أحمد: لا بأس أن تؤكل الذبيحة وإن لم يسم عليها ناسياً تركه أو عمداً. واحتج بذبائح أهل الكتاب، قال: قد أحل الله ذبائحهم وهم ربما يسموا غير الله.

وقال الشعبي، ومحمد بن سيرين، وعبد الله بن يزيد، ونافع: لا يؤكل من الذبيحة إلا ما ذكر اسم الله عليه، وهو قول أبي ثور، وتأولوا قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

إن هذا النص يحيلنا إلى عدد كبير من القواعد الأصولية والفقهية، من قبيل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، والخصوص والعموم... وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب يذكر مواطن الإجماع كذلك في عدد من القضايا نحو قوله: «واختلفوا في شهادة النساء مع الرجال فيما سوى الدين. وأجمعوا أنها جائزة في الأموال خاصة ...»[2].

وعلى نفس النهج صنف ابن جرير الطبري كتابه اختلاف الفقهاء، إلا أنه استثنى الإمام أحمد بن حنبل من الذكر لأنه كان يعتبره محدثاً لا فقيهاً، وهذا ما سبب له نزاعاً مع الحنابلة[3] أما ابن المنذر في كتابه «الإجماع» فإنه اكتفى بذكر مواطن الإجماع، مع التطرق إلى مواطن الاختلاف إذا دعت

---

(١) اختلاف العلماء، مقدمة التحقيق /ص١٦، وص٢٠٧.

(٢) المرجع السابق /ص٢٨٣.

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري، مقدمة التحقيق /ص١٠، ١١.

الضرورة إلى ذلك، نحو قوله: «وأجمعوا على نهي النبيّ ﷺ عن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن من العاهن، نهى البائع والمشتري. وانفرد الشافعي، ثم بلغه حديث ابن عمر فرجع عنه[1].

إن هذه الكتب الثلاثة جميعها أتت خلواً من أية مقدمات توضح منهج مؤلفيها ومقاصدهم وأهدافهم بالتحديد، علماً أن كتاب الطبري وصلنا ناقصاً من أوله.

خامساً: ترتيب أحكام القرآن:

إن النموذج الذي بين أيدينا من هذه الفترة هو كتاب أحكام القرآن للشافعي، وأحكام القرآن للجصاص، لكن الأول احتوى على مباحث أصولية وردود على المخالفين كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، أما الثاني فقد نسج على أساس تفسير آيات الأحكام مع استخراج الأحكام الشرعية التي تنطوي عليها، وذكر اختلاف الفقهاء في ذلك أو اتفاقهم، والأسس التي يختلفون أو يتفقون بناء عليها، وهذا ما جعل من هذا الكتاب كتاباً أصولياً فقهياً، لأنه يخدم أغراض الفقهاء والأصوليين، ولهذا السبب قدم الجصاص لكتابه هذا بتلك المقدمة الأصولية الموسعة التي سميت «الفصول في الأصول» أو «أصول الجصاص» وطبعت بمفردها في أربعة مجلدات، فهذه المقدمة أساسية لاستنباط أحكام القرآن.

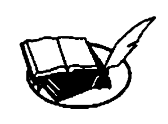
ولنأخذ نموذجاً من هذا الكتاب، يعطينا صورة عن كيفية استخدام القواعد الأصولية في الاستنباط، يقول الجصاص في «باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة»: «ما روي عن عمر وعمران بن حصين في أنها (أي الصلاة) لا تجزئ إلا بفاتحة الكتاب وآيتين، محمول على جواز التمام لا على نفي الأصل، إذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها. والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة، وإن كان مسيئاً، قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [الإسراء: ٧٨]،

---

(١) كتاب الإجماع لابن المنذر /ص١١٠.

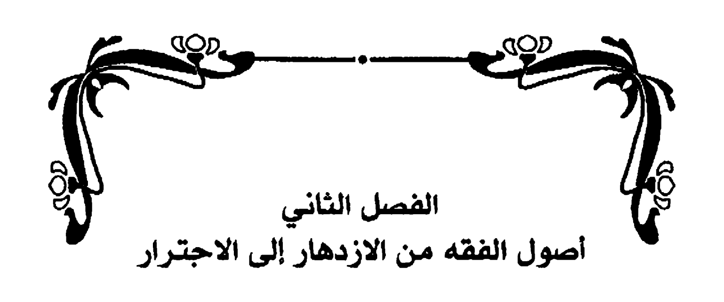
ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر، لاتفاق المسلمين على أنه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر إلا في الصلاة، والأمر على الإيجاب حتى تقوم دلالة الندب، فاقتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء إذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره...»[1]. ففي هذا النص تنزيل لعدد من القواعد الأصولية لاستنباط حكم قراءة الفاتحة، فالقراءة بعد الفاتحة محمولة على جواز التمام لا على الأصل، وهناك قاعدة أخرى هي كون الأمر على الإيجاب حتى تظهر دلالة الندب، كما أن النص يشتمل على تنزيل لقاعدة التخصيص...

وفي مكان آخر تطبيق للقواعد الأصولية الخاصة بالنسخ، يقول الجصاص عند حديثه عن الخلع: «... ليس في قوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ [النساء: ٢٠] ما يوجب نسخ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، لأن كل واحد منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها»[2].



(١) أحكام القرآن للجصاص ١/ص٢٥.

(٢) المرجع السابق /ص٥٣٤.



الفصل الثاني
أصول الفقه من الازدهار إلى الاجترار

عرف أصول الفقه، في القرنين الرابع والخامس الهجري، تطورات إيجابية كبيرة، إلى درجة يمكن معها القول: إنه قد تم تأسيسه من جديد، وإذا تواضعنا في وصف هذه التطورات، فيمكن القول بأنه قد تم إعادة ترتيب أصول الفقه، وبناؤه على أسس منهجية جديدة، وفيما يلي أهم ملامح هذه الأسس المنهجية:

١ ـ بروز الكتابات والمؤلفات الأصولية الشاملة بدل الكتابات الجزئية.

٢ ـ استقلال كل مذهب فقهي بمصنفاته الأصولية الخاصة.

٣ ـ تأثر المصنفين والكتب الأصولية بعلم الكلام والمنطق.

٤ ـ تنوع التأليف الأصولي ما بين كتب مطولة، وأخرى متوسطة، وثالثة مختصرة.

وسنحاول في هذا الفصل رصد أهم ملامح إعادة ترتيب أصول الفقه، مع ما صاحب ذلك من ردود فعل علمية متباينة، ثم القيام بتتبع المسار الأصولي في مرحلتي الإبداع والتقليد.

❋ ❋ ❋

المبحث الأول:
إعادة تاسيس علم الأصول

تميزت المرحلة السابقة بمخاض كبير في مجال علم الأصول، نتج عنه ذلكم التنوع الكبير في الإنتاج العلمي. ويمكن تشبيه المخاض المذكور بالحركة العلمية النشيطة التي سبقت تدوين علم الأصول على يد الإمام الشافعي، فإذا كان المخاض الأول قد أسفر عن تدوين العلم، فإن المخاض الثاني قد أسفر عن تحول جذري في اتجاه العلم ومناهجه. وإذا كان الأول قد توج بالرسالة للشافعي، فإن الثاني قد أسفر عن عدد من المصنفات المشهود لها بالإسهام في هذا التحول الجذري، الذي أطلقت عليه إعادة تأسيس علم الأصول، وهذا هو ما يشير إليه بدر الدين الزركشي (٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ) بعبارته الشهيرة: «وجاء من بعده (أي بعد الشافعي) فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنَّة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبدالجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال»[1]. وقد سار كل من كتب في تاريخ علم الأصول على هذا المسار دون الالتفات إلى جهود الإمام الحنفي أحمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، اللهم تلك الإشارة المجملة لابن خلدون والتي يشير فيها إلى جهود الأحناف في مجال الأصول بعد الشافعي بصفة عامة بقوله: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه (أي في علم الأصول) وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها»[2].

❋ ❋ ❋

● الفقرة الأولى:
رواد الأصول في القرن الرابع الهجري

خلافاً لما هو شائع قديماً وحديثاً، يبدو أن المساهمين في بلورة

(١) البحر المحيط، المجلد الأول /ص٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون، المجلد الثالث /ص١٠٦٥.

ملامح هذه المرحلة، عديدون، ومن مختلف المدارس الفقهية، كالجصاص من المدرسة الحنفية، والمعافى بن زكريا النهرواني من مدرسة ابن جرير الطبري (ت٣٩٠هـ)، وأبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)من المدرسة المالكية، وابن الوراق الحنبلي (ت٤٠٣هـ) من المدرسة الحنبلية، والقاضي عبدالجبار (ت ٤١٥هـ) من المدرسة المعتزلية عقيدة والمدرسة الشافعية فروعاً، إلا أن التراث الذي توصلنا به من هذه الفترة يقتصر على مصنف الجصاص في الأصول، وبعض مصنفات الباقلاني، وبعض تراث القاضي عبدالجبار، ولذلك سأحاول إبراز مساهمتهم في بلورة التوجهات الجديدة في علم الأصول، أو إعادة تأسيسه كما عبرت عن ذلك سابقاً.

أولاً: جهود أبي بكر الجصاص الأصولية:

يعتبر كتاب «الفصول في الأصول» طفرة بارزة في تطوير علم أصول الفقه، وإن لم يحظ عند الباحثين بالاهتمام الكبير، اللهم إلا صاحب الفكر الأصولي الذي خصه ببعض الحديث، ولكنه لم يكن شاملاً لأنه اعتمد على المخطوط في وقت لم يطبع فيه هذا الكتاب بعد[1]. وبين أيدينا الآن طبعة جيدة محققة في أربعة مجلدات، وقد أبرز المحقق في تقديمه للكتاب الثروة الأصولية التي يدخرها، نظراً لنقله لآراء كثير من الأئمة، أمثال محمد بن الحسن الشيباني، وشيخه عبدالباقي بن قانع، ومحمد بن شجاع الثلجي، ونقله عن كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد وشيخه الكرخي، ونقله بصفة خاصة لآراء عيسى بن أبان، والشافعي الذي رد عليه كثيراً وناقشه في بعض آرائه، كما نقل آراء عثمان البتي وغيرهم من الأئمة الذين سجل الكتاب آراءهم في الفقه وأصوله.

ورغم النقص الحاصل في بداية الكتاب ـ وهو ليس بالكبير جداً ـ فإن «الفصول في الأصول» مبوب أحسن تبويب، مما يدل على استفادته من الجهود الأصولية السابقة، وهو يبدأ بدراسة أبواب الدلالات اللغوية، مبتدئاً

---

(١) الفكر الأصولي، أبو سليمان /ص١٢٥ ـ ١٥٨.

بالعام، ثم بصفة النص، ومعنى المجمل، ثم ينتقل إلى معاني حروف العطف وغيرها وهذا الباب نجده لأول مرة في كتب الأصول بهذا العنوان وبالحيز الذي استغرقه (من الصفحة ٨٣ إلى الصفحة ٩٨)، ثم يتحدث عن إثبات القول بالعموم وذكر الاختلاف فيه، وعن اللفظ العام إذا أريد به الخصوص... وهكذا حتى تنتهي أبواب المجلد الأول على هذا المنوال.

أما أبواب المجلد الثاني فتشمل الحديث عن البيان في عدة أبواب، ثم عن الأمر والنهي، ثم عن الناسخ والمنسوخ، وفي المجلد الثالث استكمال لأبواب النسخ، ثم الحديث عن شرائع من قبلنا وهو باب جديد غير معهود، ثم الكلام في الأخبار وهي السنَّة في عدة أبواب ويلحق به قول الصحابي المرفوع للنبيّ ﷺ، واجتهاد النبيّ ﷺ والقول في أحكام الأشياء قبل مجيء السمع وهو باب جديد كذلك، ثم الكلام في الإجماع في عدة أبواب، ويختم المجلد بالحديث عن وجوب النظر وذم التقليد وهو باب مبتكر في الأصول كذلك.

أما المجلد الرابع والأخير، فيشتمل على أبواب إثبات القياس والاجتهاد، ثم ذكر الأصول التي يقاس عليها وهي الكتاب والسنَّة والإجماع، ثم الحديث عن العلة الشرعية وكيفية استخراجها، ثم أبواب في التعارض والترجيح، وأبواب أخرى في الاستحسان، ثم الحديث عن صفة المجتهد وأصول الاجتهاد، وبها يختم الكتاب.

إن كتاب الفصول في الأصول يعد نقلة نوعية في علم الأصول، كما سبق ذكره، وذلك راجع لعدة أسباب منها:

١ ـ وضوح التبويب والترتيب، مما يسهل على الباحث والطالب الوصول إلى بغيته.

٢ ـ احتواؤه على مباحث جديدة لم تكن في كتاب الرسالة، مثل معاني الحروف في المجلد الأول، وشرائع من قبلنا، وحكم الأشياء قبل مجيء السمع، في المجلد الثاني.

٣ ـ يبتدئ في كل فصل أو باب بذكر التعاريف والاصطلاحات، بل

إنه أحياناً يعيب على السابقين إهمالهم للتعريفات، كما فعل في انتقاد الشافعي لعدم تعريفه للبيان[1].

٤ ـ اشتمل الكتاب على بعض المباحث الكلامية، رغم أن الأحناف عرفوا بعدم الخوض الكثير في هذه الأبواب، كما سنرى في ما بعد، إلا أن هذه الأبواب التي طرقها الجصاص لها ارتباط بالفروع الفقهية مثل الفصل المتعلق بحكم تكليف الكفار، والقول في نسخ الحكم قبل مجيء وقته[2]، وكذلك حين خصص باباً للرد على عبيدالله العنبري (١٠٦هـ ـ ١٦٨) في بعض آرائه الكلامية المتعلقة «بالعدل والجبر، والتوحيد، والتشبيه، والإرجاء والوعيد، وفي الأسماء، والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه»[3].

ثانياً: منهج أبي بكر الباقلاني الأصولي:

تعتبر شخصية أبي بكر الباقلاني (٣٣٨ هـ ـ ٤٠٣) من الشخصيات العلمية الهامة، التي تركت بصمات واضحة في عدد من المجالات، وخصوصاً في أصول الفقه، وعلم الكلام، والفقه.

ففي أصول الفقه، تتجلى أصالته في تأليفه على أسس جديدة ومنهجية مبتكرة، بحيث أصبح منارة تحتذى بالنسبة لأئمة المتكلمين من بعده من أمثال الجويني والغزالي.

أما في مجال علم الكلام، فيكفي أنه تصدى للمدارس الكلامية المخالفة للأشاعرة، وخصوصاً للمدرسة الاعتزالية، مما أهله آنئذ لاكتساب لقب «فخر الأمة، ولسان الملة، وسيف السنة»[4] إن هذه الأصالة في مجال علم الأصول، والقوة في مجال علم الكلام، جعلت من الباقلاني ذلكم الشخص المؤهل للتصدي للمدرسة الاعتزالية، التي شهدت انتعاشاً كبيراً في

(١) الفصول في الأصول، ٢/١٠ ـ ١٤.
(٢) المرجع السابق /ص١٥٨، وص٢٢٩.
(٣) المرجع السابق ٤ /٣٧٥ ـ ٣٨٣.
(٤) تبيين كذب المفتري /ص٢٢٣.

عصره، نظراً لاحتضان الدولة لها من جهة، ونظراً لوجود رجل عبقري مثل القاضي عبدالجبار الهمذاني على رأس روادها من جهة أخرى، وهذا ما جعل أحد الباحثين يعتبر أن «الباقلاني قد انتقل بالتأليف الأصولي إلى مرحلة التوسع الشمولي، وإلى مرحلة التمازج والتفاعل مع علم الكلام»(١).

أذكر هذا وأنا موقن أن ريادته لا تكمن في كونه مزج علم الأصول بعلم الكلام، فهذا المزج قد تم من قبله وخصوصاً على يد المعتزلة، بل إنها تكمن في كونه تفوق في العلمين معاً، وهذا ما أهله للرد على المعتزلة فيهما معاً كذلك.

ومن المعروف عن القاضي أبي بكر الباقلاني كثرة إنتاجه الأصولي والكلامي، ومن أهم كتبه الأصولية «التقريب والإرشاد»، الذي لخصه هو بنفسه وسماه «التقريب والإرشاد الصغير». وقد عثر على هذا الملخص وتم تحقيقه تحقيقاً علمياً وافياً(٢). بعد أن كانت كل كتب الباقلاني الأصولية في حكم المفقودة.

وقد بالغ المحقق، فاعتبره «أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه»(٣). والذي أعلمه مما اطلعت عليه، أن أول كتاب مستوعب وصلنا هو كتاب الفصول في الأصول للجصاص، كما سبق ذكره، ولكل واحد منهما خصوصياته ومميزاته العلمية.

وكأني بالباقلاني يرد على المصنفين الذين يؤلفون الكتب الأصولية لنصرة مذاهبهم، لا لبيان طرق الاستنباط ومناهجه، ومنهم بل على رأسهم الأحناف وذلك بقوله: «يجب أن يقال بالمذهب لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه، فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها»(٤). إن الباقلاني رغم هذا التوجه الاستنباطي

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي /ص٣١.

(٢) حققه الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، وقد طبع منه المجلد الأول سنة ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

(٣) مقدمة تحقيق التقريب والإرشاد الصغير /ص١٠٣.

(٤) المرجع السابق /ص٣٠٥.

النظري، لا يقول بفصل أصول الفقه أو تعاليه عن الفقه، بل إنه مرتبط به أشد الارتباط، وذلك أن وظيفة الأصول في نظره هي أفعال المكلفين، وهذا ما يعبر عنه بصريح قوله: «المطلوب بالنظر في أصول الفقه وأدلته، إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي دون العقلي، نحو كونه حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً، وطاعةً وعصياناً، وواجباً وندباً»[1].

وبخصوص تعلم أصول الفقه، أوضح أنه فرض «على الكفاية دون الأعيان» ذلك أن العلم بأحكام المكلفين الشرعية «تختص بها العلماء، فوجب أن تكون واجبة على العلماء دون العامة»[2]، ولأول مرة نجد في كتاب أصولي موضوعاً جديداً يتعلق بالإخبار عن ماهية العقل وكماله وحقيقته، وقد استغرق عدة صفحات (من صفحة ١٩٥ إلى صفحة ١٩٨) وهذا منحى نظري جديد، واكبه الرد الشديد على قواعد المعتزلة ونقضها دون ذكرها بالتفصيل كما أشار إلى ذلك محقق الكتاب[3].

ومن الطريف الجديد كذلك في هذا الكتاب، أنه تعرض لترتيب أصول الفقه وأبوابه، ولكنه فعل ذلك، بعد جملة من المقدمات، ولعله يشير بذلك ضمناً إلى كون هذه المقدمات ليست من صميم العلم، كما فعل أبو حامد الغزالي ذلك صراحة كما سنرى في الفصول القادمة.

وأدرج في ما يلي نص الفقرة التي تحدث فيها عن ترتيب أصول الفقه في كتابه نظراً لأهميتها. يقول فيها: «اعلموا أن أصول الفقه محصورة: فأولها الخطاب الوارد في الكتاب والسنَّة ... وثانيها الكلام في أفعال الرسول ﷺ، وثالثها القول في الأخبار وطرقها وأقسامها، ورابعها بعض الأخبار المروية عن الرسول ﷺ، وهي أخبار الآحاد بشروط قبولها في الأحكام»[4]. وقد أشار المحقق في الهامش إلى أن إمام الحرمين جعل الأصل الثالث والرابع قسماً واحداً، وذلك في «تلخيص التقريب»

---

(١) المرجع السابق/ص٢٧٤.

(٢) المرجع السابق/ص٣٠٦.

(٣) المرجع السابق مقدمة التحقيق /ص١٠٣.

(٤) المرجع السابق /ص٣١٠.

وخلاصة القول إننا أمام توجه أصولي جديد، جمعت فيه شتات الأصول على نحو غير مسبوق، «بعد أن كان من سبقوه من العلماء يصنفون في مواضيع من علم أصول الفقه، ولا يستوفون مباحثه ومسائله» وبرز فيه الصراع العقدي بالرد على آراء وقواعد المعتزلة، وحددت فيه بوضوح وظيفة علم الأصول وفائدته، وكونه فرض كفاية على العلماء دون العامة، كما أقحمت فيه مباحث نظرية جديدة، وحددت فيه منهجية علم الأصول كعلم استنباط، كما رسمت حدوده ومعالمه الرئيسية. وقد أشار عدد من الدارسين لتراث الباقلاني، إلى أن تراثه الأصولي تميز في هذه الفترة من الزمن بمميزات أساسية هي[1]:

- الأصالة والابتكار، وعدم النقل من تصانيف الناس إلى كتبه.
- الشمول والاستيعاب لجهود السابقين في مجال أصول الفقه.
- الرد على الآراء الكلامية للمخالفين، وخصوصاً المعتزلة، دون بسطها.
- وضوح المنهجية المتبعة، وحسن التبويب والتقسيم.

ثالثاً: العطاء الأصولي للقاضي عبدالجبار الهمذاني:

اشتهر القاضي عبدالجبار (ت٤١٥هـ) بغزارة تصانيفه الكلامية، إلى جانب عدد من المؤلفات الأصولية وعلى رأسها كتاب «العمد» الذي قام بشرحه تلميذه أبو الحسين البصري، وكتاب «النهاية» إلى جانب آرائه الأصولية المتناثرة في موسوعته الكلامية «المغني في أبواب التوحيد والعدل» وخصوصاً الجزء السابع عشر المعروف بكتاب «الشرعيات».

قسم القاضي عبدالجبار كتاب «الشرعيات» إلى أربعة عشر جزءاً عالج فيها موضوعات العموم والخصوص، وأحكام الأوامر والنواهي، والإباحة والحظر، والإجماع، وأفعال الرسول ﷺ، والقياس والاجتهاد، وخبر

---

(١) انظر مقدمة تحقيق كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» لعماد الدين أحمد حيدر /ص١٢، ومقدمة «كتاب الاجتهاد» للدكتور عبدالحميد أبو زنيد /ص٦، ومقدمة تحقيق «التقريب والإرشاد الصغير» للدكتور عبدالحميد أبو زنيد /ص٩٣، ٩٤.

الواحد. وهي موضوعات من صميم أصول الفقه كما هو معلوم إلا أن محقق هذا الجزء من «المغني» يرى أنه كتاب في علم الكلام، وإن عالج قضايا مشتركة مع علم الأصول، مستدلاً على ذلك بكون مؤلفه تجنب تفصيل بعض القضايا الأصولية، محيلاً القارئ على كتب أصول الفقه، ومنها كتبه، ثم ضرب المحقق عدة أمثلة لذلك[1]. وعند التدقيق في موضوعات الكتاب وعناوينها يتبين أن الأمر يتعلق فقط بإحالة القارئ إلى مظان أخرى عولج فيها الموضوع بمزيد من التوسع[2]. وهذا أمر مألوف لدى المصنفين قديماً وحديثاً. ويشفع للمحقق هيمنة المنهج الكلامي والقضايا الكلامية على الكتاب رغم كونه يعالج موضوعات أصولية.

إلا أن غلبة الطابع الكلامي على الكتاب شيء لا يمكن نفيه أو إنكاره، وهذا أمر لا مفر منه بالنسبة لرجل هجر الفقه عامداً وكرس حياته وفكره لعلم الكلام (بعد اطلاعي على سيرة القاضيين عبدالجبار والباقلاني، وبعض كتاباتهما الكلامية والأصولية، يمكن التجرؤ على القول: إن القاضي عبدالجبار متكلم يتقن علم الأصول، والقاضي الباقلاني فقيه أصولي يتقن علم الكلام) ويظهر ذلك مما يلي:

١ ـ من حيث الأسلوب: انتهج المصنف أسلوب الجدل والحجاج، وهو الأسلوب المألوف عند علماء الكلام، بل إنه يذكرنا بالمحاورات المنطقية اليونانية، حيث افترض القاضي محاوراً أو محاورين يجادلهم بطريقة السؤال والجواب نحو قولة: «فإن قال... قيل له...»، «فإن قيل لا... قيل له...»، «فإن قال... قلنا...»، «فإن قالوا... قلنا لهم...». وقد نحا القاضي عبدالجبار نفس المنحى في كتابه «العمد» في أصول الفقه، وهذا ما يتجلى من خلال الإطلاع على شرحه الذي صنفه تلميذه أبو الحسين

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع عشر، الشرعيات، تحقيق أمين الخولي /ص٤، ٥.

(٢) قصد التوسع انظر نماذج من إحالاته على مصنفاته، المرجع السابق /ص١٠٢ وص١١٥.

البصري[1]. وكذلك في كتابه الكلامي «شرح الأصول الخمسة»[2].

٢ ـ **من حيث المضمون**: غلبة الطابع الكلامي ذي النزعة الاعتزالية على مناقشة مختلف القضايا المثارة نفياً أو إثباتاً. وهذا نموذج مستقى من فصل مخصص للأوامر، حيث يؤكد أن الدلالة على الوجوب لا تعود إلى مجرد الأمر كما هو معروف، وإنما مردها إلى الوعيد الذي هو مبدأ من مبادئ المدرسة الاعتزالية: «فإن قال: أليس إذا تعقبه (أي إذا تعقب الأمر) الوعيد دل على الوجوب؟ فيجب كونه دلالة عليه وإن لم يتعقبه؟

قيل له: ليس الذي يدل على الوجوب الأمر، بل هو الوعيد، وحال الأمر لا يتغير وأنه يدل على ذلك»[3].

أما من حيث المنهج المتبع عند القاضي عبدالجبار في كتاباته الأصولية، فقد استخلص أحد الدارسين منهجه من خلال كتاب «الشرعيات»، إلا أنه بعد تقليب النظر في كتاب «شرح العمد» وفي كتاب «الشرعيات» نفسه، يمكن بكل اطمئنان تنزيل نفس المنهج على الكتابين معاً، وفي ما يلي تلخيص مركز للخطوط العريضة لهذا المنهج المستخلص[4]:

ـ تصويره المسألة الأصولية، ووضعها في الصيغة والمعنى الملائمين لاعتقاد المعتزلة، ثم تأييده بالدليل والتعليل الذي يتفق وموقف المعتزلة.

ـ اختصاره في العرض والتحليل لبعض الموضوعات والمباحث الأصولية، التي أشبعها بحثاً في كتبه التي صنفها أساساً في علم أصول الفقه، دون أن يفوته تقديم خلاصة مركزة عنها.

ـ استهلاله للمباحث الرئيسية بتصور واضح للموضوعات التي

---

(١) شرح العمد، أبو الحسين البصري، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد.
(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان.
(٣) المغني، كتاب الشرعيات، مرجع سابق /ص١٠٨.
(٤) الفكر الأصولي، للدكتور أبو سليمان /ص٢٠٧ ـ ٢١٣.

سيتعرض لها بالدراسة والتحليل، وكأن ما يذكره من تصور يمثل الخطة العامة التي يلتزم بالسير عليها.

- اهتمامه بالربط الموضوعي بين المباحث عندما تطول الدراسة ويتشعب الموضوع، وذلك بإعطاء خلاصة مركزة عما تقدم بحثه من موضوعات.

- تجنبه الإطالة بنقل الأخبار والآثار في حجية بعض القضايا والموضوعات التي أصبحت معانيها معلومة، ومقاصدها مسلمة.

- حذره الشديد من الإعادة والتكرار، أو الخروج عن موضوع البحث.

وخلاصة القول، إننا مع مؤلفات كل من أبي بكر الجصاص، والقاضي عبدالجبار الهمذاني، والقاضي الباقلاني، نجد أنفسنا أمام منهجية أصولية تتميز بما يلي:

الميزة الأولى: بروز المدرسة الفقهية بقوة مع الجصاص، وهي ذات منهج أقرب ما يكون إلى منهج «الرسالة» للإمام الشافعي، علماً أن الجصاص سجل تقدماً ملموساً في مجالات التبويب والترتيب، والاستدراك على السابقين، وتعريف المصطلحات، فضلاً عن إيراد بعض المباحث الكلامية.

الميزة الثانية: أصبحت الركيزة الأولى والأساسية للمدارس الأصولية كلامية بعد أن كانت في الفترة السابقة لغوية بيانية منذ تدوين الشافعي لعلم الأصول، وهذا لا يعني غياب الجانب البياني، ولكنه مع بقائه اصطبغ هو نفسه بالمسحة الكلامية. ويرى بعض الدارسين أن المباحث الكلامية أغنت علم الأصول، لأنها هي التي أحدثت «التطور الحقيقي في علم أصول الفقه»[1].

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص٨٧.

الميزة الثالثة: هذا المنحى الكلامي الطارئ على علم أصول الفقه، أدى إلى جعله أداة أو مجالاً من مجالات نصرة الاتجاه الكلامي للمصنفين الأصوليين: فالقاضي عبدالجبار ينصر مذهبه الاعتزالي الذي كان آنئذ مهيمناً على الحياة الفكرية، مستنداً إلى دعم السلطة، بينما قام القاضي الباقلاني بنصرة المذهب الأشعري والتصدي لهذا التوجه الاعتزالي، الأمر الذي دعا أهل السنَّة إلى تلقيبه «ناصر السنَّة وقامع البدعة» بعد أن طال افتقادهم لرمز فكري في مستوى تحديات المدرسة الاعتزالية.

الميزة الرابعة: بروز الملامح المنهجية للتصنيف الأصولي، فالجصاص يقدم لكتاباته ويرتبها ويبوبها، أما القاضي عبدالجبار فيمهد لمباحثه بتصور مفصل عنها، بينما تميز الباقلاني بدقة أكبر في مجال التبويب والترتيب.

❋ ❋ ❋

• الفقرة الثانية:
الثورة المنهجية الكبرى في أصول الفقه

منذ مطلع القرن الخامس الهجري، وبعد الانعطاف الكبير الذي أحدثته مؤلفات القاضيين: عبدالجبار المعتزلي، وأبي بكر الباقلاني الأشعري، برزت بوادر ما يمكن تسميته «ثورة منهجية كبرى» في مجال أصول الفقه، وخاصة مع عمالقة هذا العلم من أمثال أبي الحسين البصري المعتزلي، وأبي المعالي الجويني، وتلميذه أبي حامد الغزالي الأشعريين، علماً أن ثلاثتهم على المستوى الفقهي ينتمون إلى المذهب الشافعي. ويمكن رصد توجه هؤلاء الثلاثة في المجال الأصولي إلى المناحي التالية:

١ - شرح التراث الأصولي لأساتذتهم: حيث يعتبر هؤلاء الثلاثة من كبار الشراح والمبسطين والمختصرين لتراث أساتذتهم الكبار، فأبو الحسين البصري قام بشرح وتبسيط وتقديم تراث أستاذه القاضي عبدالجبار، وخاصة شرح «العمد» الذي وصلنا منه الجزء المطبوع حالياً بتحقيق الدكتور أبو زنيد. بينما قام الجويني باختصار كتاب «التقريب

والإرشاد» للقاضي الباقلاني أستاذه وشيخه غير المباشر، وذلك في كتاب «التلخيص في أصول الفقه»[1]. كما صنف الغزالي في باكورة عمله الأصولي كتاب «المنخول من تعليقات الأصول» سجل فيه مذكراته الأصولية وخاصة ما استفاده من شيوخه المباشرين وغير المباشرين وخصوصاً الإمام الجويني[2].

٢ ـ بعد شرح وتبسيط تراث أساتذتهم الكبار أعلام العصر، والاطمئنان على حفظ هذا التراث، قام هؤلاء النوابغ بتصنيف إنتاجهم الخاص الذي تميز بالحفاظ على التوجه العام لشيوخهم ومدرستهم الأصولية، مع استدراك ما ينبغي استدراكه، أو إضافة ما تنبغي إضافته، وحذف ما ينبغي حذفه.

٣ ـ التنوع والإبداع في التصنيف الأصولي، وترسيم إدخال علم الكلام إلى أصول الفقه باعتباره أحد مصادره أو استمداداته كما دأبوا على تسميتها انطلاقاً من هذه المرحلة، على تفاوت في ما بينهم، كما سنرى في الفقرات الموالية.

أولاً: التأثير المنهجي لأبي الحسين البصري:

يعتبر أبو الحسين البصري من شيوخ المعتزلة، وأحد أكبر ـ وربما آخر ـ أعلامهم في أصول الفقه خاصة، عاش في نهاية القرن الرابع الهجري والنصف الأول من القرن الخامس (ت٤٣٦هـ)، تتلمذ على القاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي، ولكنه كان مستقل الشخصية رغم انتمائه الاعتزالي، وهذا ما جعل بعض اتجاهات المعتزلة ينفرون منه، وخصوصاً بعد نقضه لآراء بعض مشايخهم وتضعيف استدلالاتهم[3].

لقد استفاد أبو الحسين البصري من تراث شيخه القاضي عبدالجبار،

---

(١) حققه الدكتور عبدالله جولم النيبالي والدكتور شبير أحمد العمري.

(٢) انظر المنخول من تعليقات الأصول /ص٥٠٤.

(٣) المنية والأمل، للقاضي عبدالجبار، وأحمد بن يحيى المرتضى /ص٩٩.

وقام بشرحه وتقريبه للناس كما رأينا سابقاً، إلا أن ذكاءه واستقلالية شخصيته دفعاً به إلى أن يختط لنفسه منهجاً خاصاً به وهنا تتجلى ملامح الثورة المنهجية التي كان لها أبلغ الأثر على المناهج الأصولية لكل المذاهب الفقهية بما في ذلك المدرسة الحنبلية ممثلة في بعض روادها الأصوليين مثل أبي الخطاب الكلوذاني في كتابه التمهيد[1].

أما خصائص هذه الثورة المنهجية التي قام بها أبو الحسين البصري، فقد حفظها لنا في مقدمة كتابه المعتمد في أصول الفقه، موضحاً أنها كانت هي الباعث على تأليفه، ولا يسعني هنا إلا أن أقدم ملامح هذه الثورة المنهجية بأسلوب أبي الحسين البصري نفسه نظراً لأهميته ونفاسته، مع ترقيمها وترتيبها، يقول أبو الحسين: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي «كتاب العهد» (بل هو كتاب العمد)، واستقصاء القول فيه[2]:

١ - ترتيب أبواب أصول الفقه ترتيباً جديداً: غير ذلك المتبع في شرح كتاب العمد لشيخه، وفي ذلك يقول: «... سلكت في «الشرح» مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله....».

٢ - الاختصار وتجنب التكرار لكثير من المسائل الواردة في الشرح المذكور: وهو ما عبر عنه بقوله: «...فأحببت أن أؤلف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم، وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم، ونفي توليده للنظر، إلى غير ذلك، فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ «العهد» (أي العمد) على وجهها، وتأويل كثير منها...».

---

(١) مقدمة تحقيق التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ١/ص٧٩، ومقدمة تحقيق شرح العمد ١/ص١٩.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ١/ ص٧ و٨.

٣ ـ حذف أبواب ومباحث كلامية لا صلة لها بأصول الفقه: حيث يؤكد على ذلك بعبارته: «... وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك في علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم ـ وإن يعلق به من وجه بعيد ـ فإنه إن لم يجز أن يذكر في كتب الفقه التوحيد، العدل وأصول الفقه ـ مع كون الفقه مبنياً على ذلك، مع شدة اتصاله به ـ فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه ـ على بعد تعلقها بها، ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب ـ أولى...».

٤ ـ اجتناب الضجر والملل والتعقيد الذي قد يصيب القارئ: من طول بعض المباحث وخاصة الكلامية: «... وأيضاً فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه، إذ كان عارفاً بالكلام، فقد عرفها على أتم استقصاء. وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئاً. وإن كان غير عارف بالكلام، صعب عليه فهمها ـ وإن شرحت له ـ فيعظم ضجره ومله، إذ كان صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه، وليس يدرك منه غرضه. فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه».

٥ ـ إضافة زيادات جديدة لم ترد في شرحه لكتاب شيخه: حيث يوضح هذا المقصد بقوله: «فدعاني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته، وأن يقدم هذا الكتاب أيضاً زيادات لا توجد في الشرح».

لقد كان لكتاب «المعتمد» لأبي الحسن البصري (٤٣٦هـ) صدى كبير في أوساط الأصوليين من مختلف المدارس الفقهية والكلامية، وقد اعتمده عدد من المصنفين كأساس لكتابتهم سواء من حيث التبويب، أو من حيث التحليل، أو الموضوعات المطروحة، أو حتى تبني بعض الآراء.

ومن الغريب أن نجد من جملة المتأثرين كثيراً بالمعتمد، أحد أقطاب مذهب أهل الحديث، ذلكم هو الأصولي والفقيه الحنبلي أبو الخطاب الكلوذاني (٤٣٢هـ ـ ٥١٠) صاحب كتاب «التمهيد في أصول الفقه» فقد

لاحظ محقق هذا الكتاب «من خلال موازنة التمهيد بالمعتمد، أن المؤلف نقل كثيراً عن المعتمد في الأبواب والمواضيع المشتركة بين الكتابين من غير إشارة إلى اسم الكتاب[1].

وبعد أن استقصى المحقق عدداً هاماً من الأمثلة موضحاً فيها المسالك التي قلد فيها أبو الخطاب كتاب المعتمد ونقل عنه نقلاً، حاول أن يلتمس له جملة من الأعذار في هذه النقول، من بينها أنه «لعله حفظ كتاب المعتمد.. فعلقت بذهنه جملة من المواضيع» أو «لعله لا يرى عيباً أو نقصاً في عدم إسناد ما نقله إلى صاحب الكتاب، ما دام ذكر اسمه في جملة الكتاب» أو «لعله لا يرى مانعاً من الاستفادة من آراء المعتزلة... والتجنب من إكثار اسم المؤلف خشية التأثر بفكر المعتزلة» خصوصاً إذا علمنا «أن الحنابلة كانوا لا يرغبون في الاحتكاك بفكر المعتزلة، وينصحون أصحابهم بالابتعاد عنهم... وربما قاطعوا من أصر على مجادلتهم»[2]. ومهما كانت الدواعي والأسباب، فإنها كلها ترجع إلى أهمية كتاب «المعتمد» العلمية في مجال علم أصول الفقه ـ آنئذ ـ وهذا هو بيت القصيد.

ومن بين المقتفين لآثار أبي الحسين البصري، أحد جهابذة المذهب الحنفي، ويتعلق الأمر بالإمام أبي العلاء الأسمندي (ت٥٥٢ هـ)، صاحب كتاب «بذل النظر في الأصول» حيث أكد محقق الكتاب، بعد دراسة وتتبع أن الأسمندي عمد إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري «واتخذه أساساً وسار على منهاجه خطوة خطوة تقريباً»، إلا أنه لاحظ وجوهاً للمخالفة بينهما، ففيما يخص المجال النحوي كان الأسمندي «مؤيداً ما فيه من لغة العرب». أما من حيث المجالات الكلامية فلم يكتف بإظهار المخالفة فحسب، بل كان «ناقضاً ما أورده من أقواله وأقوال أصحابه من

(١) مقدمة تحقيق التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني ١/ص٧٨.

(٢) المرجع السابق /ص٨٣، وانظر كذلك مقدمة تحقيق بذل النظر في الأصول للأسمندي، /ص٥٣.

أهل الرأي من الحنفية»[1]، مما جعل كتابه هذا مليئاً بالقضايا الكلامية ومتسماً «بافتراض الجدل والمناظرة في كل مسألة من مسائله» الشيء الذي يمكن القول معه إن الأسمندي قد يكون من أوائل الأصوليين الأحناف الذين تناولوا القضايا الكلامية بالدرس والتحليل في ثنايا كتب أصول الفقه، ولا غرابة في ذلك، فقد تضافرت له كل العوامل المساعدة، سواء من حيث الأجواء العلمية، التي اتسمت بذيوع علم الكلام وقضاياه في تلك الفترة، أو من حيث البواعث الذاتية للمصنف الذي كان يوصف بأنه «كان من فرسان الكلام والمناظرة»[2].

ثانياً: تثبيت الجويني للتوجه الأصولي التجريدي:

إذا كان أبو الحسين البصري قد رسخ التراث الأصولي للمعتزلة، فإن إمام الحرمين الجويني قام بنفس المهمة بالنسبة للتراث الأصولي الأشعري - بعد أن جمع شتات تراث أبي بكر الباقلاني - ذلك في عدة مصنفات أصولية أهمها البرهان في أصول الفقه.

فبعد فترة فراغ ليست بالقصيرة، شكلت مجهودات الجويني حلقة وصل قوية في ترسيخ وتقعيد وحفظ تراث الأشاعرة الأصولي، فلقد وصف إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) بأنه «كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول والفقه»[3]، ولا أريد أن أدخل في تقويم هذا الحكم المطلق لأن هذا يقتضي القيام بمقارنات وتدقيقات ليس هذا مكانها. إلا أن القدر المسلم هو أنه كان من أبرز أعلام عصره وخصوصاً في مجالي الكلام والأصول، ولعل صاحب الطبقات تعمد هذا الترتيب: الكلام، ثم الأصول، ثم الفقه. كما أن معظم الدراسات التي كتبت حوله تركزت على عطائه الكلامي[4]،

---

(١) مقدمة تحقيق بذل النظر في الأصول للأسمندي /ص٤٤، ٥٢، ٥٣.

(٢) مقدمة تحقيق بذل النظر في الأصول للأسمندي /ص٤٤، ٥٢، ٥٣.

(٣) طبقات الشافعية ٥/ص ٢٨٨.

(٤) انظر إمام الحرمين الجويني، د.فوقية حسين محمود، ومقدمة تحقيق الكافية في الجدل لها كذلك، وأبو المعالي الجويني وأثره في علم الكلام، محمد بن علي عثمان حربي.

مما جعل الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان ينتقد هذه الوجهة[1]. إلا أنني أراها حالة طبيعية في حق رجل قال عن نفسه «ما تكلمت في علم الكلام حتى حفظت من كلام أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة»[2] فما بالك بكلام ومصنفات غير أبي بكر الباقلاني من المشتغلين بالكلام؟! بل إنه كرس معظم وقته للرد على الخصوم الكلاميين إلى درجة أوصى تلامذته في آخر حياته بقوله: «لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»[3]. فلهذه الوصية قيمتها ودلالتها على اهتمامات الرجل، رغم أن ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) صاحب طبقات الشافعية الكبرى شكك في صحتها[4].

وإذا كان التراث الكلامي للإمام الجويني قد طبع منه الكثير، فإن ما وصلنا من تراثه الأصولي لا يتعدى كتابين اثنين: أحدهما كتاب تلخيص التقريب طبع في ثلاثة مجلدات، وقد طبع قبله جزء منه وهو كتاب الاجتهاد، وكان يظن أنه كتاب مستقل، حتى طبع التلخيص فتوضحت الأمور. والثاني هو البرهان في أصول الفقه، حقق وطبع في مجلدين ولئن كان قد صنف الكتاب الأول في بداية حياته العلمية أيام مكثه في مكة المكرمة، حيث لم يكن «قد نضجت آراؤه في وقت تأليف هذا الكتاب»[5]، إذ كان ناقلاً أميناً بل ومدافعاً عن آراء أستاذه غير المباشر أبي بكر الباقلاني وملخصاً لها ولكتابه الإرشاد والتقريب، فإنه على العكس من ذلك قام في البرهان بوظيفتين أساسيتين: تتمثل أولاهما في كونه حفظ لنا فيه بأمانة معظم «الآراء الأصولية السابقة»[6] خصوصاً لأقطاب الأشاعرة والمعتزلة، وأما الثانية فتكمن في أنه سجل لنا «الإضافات العلمية الجديدة، والآراء

---

(١) الفكر الأصولي /ص٢٨٨، ٢٨٩.
(٢) طبقات الشافعية ٥/ص١٨٤ ـ ١٨٧.
(٣) طبقات الشافعية ٥/ص١٨٤ ـ ١٨٧.
(٤) طبقات الشافعية ٥/ص١٨٤ ـ ١٨٧.
(٥) البحر المحيط ١/ص٨، ومقدمة تحقيق تلخيص التقريب١/ ص٦٦.
(٦) مقدمة تحقيق البرهان ١/ص٥٣.

المستقلة التي ذهب إليها إمام الحرمين ولم يسبق إليها»[1]، وفي هاتين الوظيفتين الأساسيتين يكمن جانب من القيمة المضافة للبرهان في المجال الأصولي الأمر الذي يجعله بحق معلمة بارزة في «إرساء قواعده، ومهدت مسائله، وأعطت هذا العلم صورة مستقلة وكاملة»[2]، وهذه بعض الخصائص المنهجية للبرهان:

١ ـ لم يقدم الجويني لمصنفه ولما سيتناوله فيه ولمنهجه بمقدمة وافية، وإن كان قد أشار إلى أنه يجب على كل من يريد أن يقتحم علماً من العلوم «أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد، وبحقيقته وحده»[3]، وهذا الكلام عام لا يخص علم أصول الفقه وحده فضلاً عن البرهان.

٢ ـ تناول الكتاب موضوعات رئيسية هي: البيان (الكتاب والسنَّة)، الإجماع، القياس، الاستدلال، النسخ، الاجتهاد.

٣ ـ متانة اللغة وقوتها وكثرة المسائل والتفريعات مما يتطلب تركيزاً زائداً للوصول إلى المقاصد، ولعل هذا ما جعل ابن السبكي يقول عنه: «وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال»[4].

٤ ـ اعتبار الكلام من المصادر الأساسية لعلم أصول الفقه، حيث درج الأصوليون من بعده على تقليده في ذلك. ومحاولته إنصاف المعتزلة والتدقيق في ما نسب إلى أعلامهم كما سنرى في ما بعد، بحيث يعتبر منهجه هذا محاولة رائدة للتوفيق بين المعتزلة والأشاعرة ودمج آرائهم الأصولية ما أمكن ذلك.

٥ ـ وقد سجل صاحب «الفكر الأصولي» تسعاً من الخصائص أفاض

---

(١) الفكر الأصولي /ص٢٩٠، ٢٩١.
(٢) الفكر الأصولي /ص٢٩٠، ٢٩١.
(٣) البرهان ١/ص٨٣.
(٤) طبقات الشافعية ٥/ص١٩٢.

فيها القول في أكثر من عشر صفحات[1]. وأرى أن أثبت هنا عناوين ثلاث منها أرى أنها مهمة، وأنها مكملة لما سجلته من خصائص سابقة وهي:

١ ـ طرحه لمختلف الآراء الأصولية ـ والكلامية ـ ومناقشتها بتجرد وإنصاف وبحرية كبيرة كذلك.

٢ ـ تخليصه للأصول من مسائل الفروع الفقهية، وحفاظاً على طابعه العام.

٣ ـ إدلاؤه في كل مسألة بموقفه الواضح، وتقسيمه للمسائل تقسيماً جديداً مبتكراً.

وخلاصة القول فالجويني انتقل بأصول الفقه في كتابه البرهان نقلة نوعية، تتمثل في مزجه بالقضايا الكلامية، ومحاولته نقل وتسجيل مختلف الآراء السابقة محررة مع التوفيق بينها ودمجها كلما كان ذلك ممكناً. فضلاً عن الحفاظ لأصول الفقه على طابعه التجريدي العام كمنهج كلي استنباطي يوجه الفروع الفقهية ويتحكم فيها وليس العكس.

إلا أن الغريب هو أن البرهان لم يلق العناية اللازمة من طرف الشافعية، وهذا ما جعل ابن السبكي يسجل ذلك ويأسف عليه، مبرزاً على العكس من ذلك صنيع المالكية الذين اهتموا به مع تحاملهم عليه لأنه «لا يتقيد بالأشعري... وربما نال من الإمام مالك»[2]، ولكن محقق الكتاب يرجع العزوف عن البرهان بصفة عامة إلى اهتمام الناس بالكتب الكلامية للجويني، ولما يشاع عن صعوبة الكتاب، ولانشغال المهتمين بكتب الغزالي الأصولية مفنداً أي إساءة لأبي الحسن الأشعري أو للإمام مالك بل ومثبتاً عكس ذلك[3]. ولعل ما أثبته المحقق هو الصواب، فلقد نالت مصنفات الجويني الكلامية كامل القبول، بينما حظيت مصنفات تلميذه الغزالي

---

(١) الفكر الأصولي /ص٢٩٩ ـ ٣١٠.

(٢) طبقات الشافعية ٥/ص١٩٢، ١٩٣.

(٣) مقدمة تحقيق البرهان ١/ص٥٤، ٥٥.

الأصولية بواسع الانتشار وهذا ما سنعرض له ولأسبابه في الفقرة الموالية. أما عناية المالكية بالكتاب فيعود في نظري إلى اهتمامه الزائد بتسجيل ونصرة آراء أبي الحسن الأشعري والباقلاني وكلاهما له اعتباره ووزنه داخل المنظومة المالكية.

ثالثاً: الاتساق والنضج المنهجي عند أبي حامد الغزالي:

لقد استأنف أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) جهود أستاذه الجويني في مجال أصول الفقه، وإذا كانت جهود الجويني الأصولية قد أثمرت المصنفات التي ذكرنا وغيرها مما لم نتعرض له كالورقات وسواها، فإن أعظم ثمرة خلفها لنا تتمثل في تلميذه الذكي الألمعي أبي حامد الغزالي.

لقد وصف الغزالي بأنه «حجة الإسلام، ومحجة الدين... وجامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم»[١]، وإذا تمعنَّا في هذه الأوصاف أمكننا إدراك دوره البارز في المنافحة عن علوم الدين وخصوصاً من خلال علم الكلام، وذلك لأنه على حد قول ابن السبكي «جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء... فلم يزل يناضل... حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات»[٢]. ولذلك فلا عجب وقد برز الغزالي في الكلام الذي كان على رأس قائمة علوم العصر، أن ينسب إليه استقلاله لنسبته إلى غيره من العلوم، إذ يحكى أن أستاذه الجويني قال يوماً للغزالي: «يا فقيه، فرأى في وجهه التغير كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه، فقال له: افتح هذا البيت، ففتح مكاناً فوجده مملوءاً بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا فقيه، حتى أتيت على هذه الكتب كلها»[٣].

---

(١) طبقات الشافعية ٦/ص١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) طبقات الشافعية ٦/ص١٩١و١٩٣، وأصول الفقه تاريخه ورجاله /ص٢٠٤ ـ ٢٠٦ ومجموعة رسائل الغزالي.

(٣) طبقات الشافعية ٥/ص١٨٥.

ورغم أن ابن السبكي أورد هذه الرواية بصيغة التمريض، إلا أنها تجد لها سنداً - على الأقل من حيث استعظام الكلام بغض النظر عن الدلالة عن استقلال الفقه - في قول الغزالي نفسه: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو علم الكلام، وسائر العلوم من الفقه، وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية ... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء... فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية»[1]، وهذا ما أثبته الغزالي في المستصفى الذي ألفه في آخر عمره وقبل وفاته بسنتين، حيث نقل أنه فرغ من تأليفه في سادس محرم سنة ٥٠٣هـ[2]. فيكون هذا الرأي هو ما استقر عليه، علماً أنه في كتاب المنخول الذي ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين[3]، أي في بداية طلبه للعلم قد جعل علم الكلام مساوياً لغيره من العلوم بتأكيده أن «علوم الشرع ثلاثة: الكلام، والأصول، والفقه» رغم أن الأصول مستمد من «الكلام، والفقه، واللغة»[4].

ولو قمنا باستعراض مصنفات الغزالي، لوجدنا غلبة الطابع الكلامي عليها واضحاً[5]، وهذا ما يفسر انتشارها أكثر من غيرها عند عامة المسلمين في المشرق والمغرب، بل تعدى الأمر اهتمام المسلمين إلى اهتمام غيرهم من المسيحيين وحتى اليهود قديماً وحديثاً، حيث تم اقتباس عدد من آرائه وترجمة بعض كتبه إلى اللغات الأوروبية واللغة العبرية[6].

إن أهم المصنفات الأصولية المطبوعة للغزالي أربعة وهي: المنخول من تعليقات الأصول، وشفاء الغليل في بيان مسالك التعليل، وأساس

---

(١) المستصفى ١/ص٣٦، ٣٧.
(٢) مقدمة تحقيق المستصفى ١/ص١٣ نقلاً عن وفيات الأعيان ٤/ص٢١٧، ٢١٨.
(٣) طبقات الشافعية ٦/ص٢٢٥.
(٤) المنخول من تعليقات الأصول /ص٣، ٤.
(٥) انظر مصنفاته في طبقات الشافعية ٦/ص ٢٢٤ - ٢٢٧.
(٦) انظر مقالة عن الغزالي في منظومة الفكر اليهودي ومقالة أثر فكر الغزالي في الفكر الأوروبي، ضمن ندوة «أبو حامد الغزالي» كلية آداب الرباط /ص١٩٥ - ٢١٣ و٢١٧ - ٢٤٠.

القياس، والمستصفى من علم الأصول. فالمنخول يعطينا نظرة وافية عن بداية تبلور منهجه الأصولي حيث اكتفى فيه غالباً بنقل آراء أستاذه الجويني بينما اقتصر مجهوده وإضافته العلمية للكتاب على إدخال تحسينات منهجية ضرورية ومهمة، حيث يؤكد هو بنفسه أنه التزم فيه «الاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله تعالى في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل، سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول وتبويب أبواب»[1].

أما في المستصفى، فقد اكتملت ونضجت شخصية الغزالي العلمية عموماً والأصولية بصفة خاصة، بحيث تشرب آراء كل المدارس، وأصبح الأصول سجية له بل جزء من شخصيته وكيانه، إلى درجة أنه في المنخول كان «غالباً ينسب الأقوال إلى قائليها، ويذكر أسماءهم، أما في المستصفى فلم يفعل ذلك بالنسبة التي فعلها في المنخول»[2].

هذا التشرب والنضج هما اللذان دفعا «طائفة من محصلي علم الفقه» كما عبر بنفسه في مقدمة المستصفى، إلى أن تقترح عليه أن يكتب لها «تصنيفاً في أصول الفقه» فعمل على تلبية طلبها بتأليف المستصفى جامعاً فيه «بين الترتيب والتحقيق»، بل إنه كان على ثقة تامة من كونه أتى «فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع النظر فيه»[3]، وهذا كان دائماً شأن النوابغ في كل فن وعلم يعرفون قيمة ما هم بصدده من تجديد أو إغناء أو ابتكار.

وبذلك اعتبر المستصفى قمة في العطاء الأصولي سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون، وقد كفانا الغزالي في مقدمته المنهجية مؤونة كبيرة ومشقة زائدة في استخراج خصائص منهجه المتفرد، والتي يمكن تلخيصها في ما يلي:

---

(١) المنخول /ص٥٠٤.

(٢) مقدمة تحقيق المنخول /ص ٤٢.

(٣) المستصفى ١/ص٣٣، ٣٤.

١ ـ التقسيم الخماسي للكتاب، وفي ذلك يقول: «أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه، قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب، المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد، والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود»[١].

٢ ـ أما المقدمة فهي تشتمل على أمور منطقية، كان الغزالي أول من كرسها بتوسع في أصول الفقه، ولكن بعد أن أشار إلى أهميتها عنده أكد أنها ليست «من جملة أصول الفقه» ولهذا السبب فهو لا يلزم بها «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب في القطب الأول»[٢].

٣ ـ حسن التبويب والتقسيم: جعل مدار البحث في الكتاب وتقسيم أبوابه على الأحكام الشرعية، وبين كيفية ذلك في أسلوب أخاذ وبديع، حيث قال: «فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار.

والثمرة هي الأحكام..

والمثمر هي الأدلة ..

وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة ..

والمستثمر هو المجتهد..»[٣].

وقد التزم الغزالي ببيان تبويب وتقسيم كل مباحث الكتاب في مطلعها، ولو بشكل مختصر، ولكنه واضح جلي، وذلك لأنه يؤمن بأن كل «علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»[٤].

---

(١) المستصفى ٣٥/١.
(٢) المرجع السابق /ص٤٥.
(٣) المرجع السابق /ص٣٩.
(٤) المرجع السابق /ص٣٤.

٤ ـ التزام التوسط وعدم الإطناب: حيث أشار إلى أنه صنف كتابه هذا بناء على منهج «التوسط بين الإخلال والإملال» بحيث لا يصل إلى درجة كتابه «المنخول» في «الإيجاز والاختصار»[١].

٥ ـ إعطاء الأولوية للمضمون لا للخلافات والتحقيقات اللفظية والحدود، وهذا ما عبر عنه في بداية مقدماته المنطقية بقوله: «كل من طلب المعاني في الألفاظ ضاع وهلك... ومن قرر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى»[٢].

٦ ـ تجاوز الأمور المقحمة في أصول الفقه: وعدم إثقال الكتاب بها نحو القضايا الكلامية واللغوية والفروع الفقهية، والتي اعتاد الأصوليون من المتكلمين أو اللغويين أو الفقهاء الإكثار منها نظراً «لغلبة الكلام على طبائعهم» أو لتمكن «حب اللغة والنحو» أو «حب الفقه» على بعضهم[٣]. أما هو فقد التزم بالحديث فقط عن «أدلة الأحكام: الكتاب والسنَّة والإجماع»، لأن «العلم بطريق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه.

٧ ـ الاجتهاد والابتكار وعدم التقليد: التزم الغزالي في المستصفى بعدم التقليد حتى لأستاذه الجويني والأئمة الكبار من أمثال الإمام الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني، وعلى سبيل المثال فقد أسهب صاحب «الفكر الأصولي» في استعراض اجتهاداته الأصولية في مجال قبول الحديث المرسل، ودليل حجية الإجماع، واعتبار الأصولي بين من ينعقد بهم الإجماع، وتقليد مذهب الصحابي، وحكم الأمر بعد الحظر... وغيرها من المسائل التي كان له فيها اجتهاده الخاص به[٤]. كما أفاض القول كذلك

---

(١) المرجع السابق /ص٣٥.
(٢) المرجع السابق /ص٦٢.
(٣) المرجع السابق /ص٣٦و٤٢.
(٤) الفكر الأصولي، الدكتور أبو سليمان /ص٣٤٥ ـ ٣٥٦.

في ذكر مخالفاته للإمام الشافعي في مسائل من قبيل تقليد الصحابة، ودعوى العموم في الاسم المشترك، والاستحسان، ومفهوم الشرط ومفهوم الحصر، وغيرها من المسائل[1].

إن هذه الخصائص وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره، هي التي جعلت المستصفى قمة في علم أصول الفقه انطلاقاً من القرن السادس وإلى الآن، وحولته إلى قطب حاز الاهتمام شرحاً واختصاراً، وتدريساً وتداولاً، بحيث أصبح من أعمدة الأصول وأركانه التي لا غنى لعالم ولا لطالب علم عنها.

***

المبحث الثاني:
أصول الفقه بين الانغلاق والشمول

بعد الجهود والعطاءات الأصولية لكبار علماء القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس، تنازعت علم أصول الفقه نزعتان رئيسيتان: إحداهما نزعة انغلاقية ترمي إلى إنشاء أصول خاصة بكل مذهب فقهي على حدة، والأخرى شمولية تنزع إلى جعل أصول الفقه علماً منهجياً عاماً يمكن لكل مذهب استعماله، وقد تحدثنا عن بعض أقطاب هذا التوجه الثاني في خطواته الأولية وخصوصاً الجويني والغزالي، وسيحاول هذا المبحث رصد الخطوات التالية لهذا التوجه من جهة، ورصد بعض التوجهات المذهبية في أصول الفقه من جهة أخرى، مبتدئين بهذا المسار المذهبي باعتباره رد فعل على ما أسميناه بالثورة المنهجية الكبرى في أصول الفقه.

***

(١) المرجع السابق /ص٣٥٧ ـ ٣٦٧.

• الفقرة الأولى:
محاولات تاصيل المذاهب الفقهية

باستثناء المذهب الحنفي الذي كان دائماً حاضراً وبقوة في مجال التصنيف الأصولي، يمكن اعتبار ما قام به أقطاب من المذاهب الفقهية الأخرى من تصنيف أصولي بمثابة ردود فعل مذهبية على المنجزات الأصولية الشافعية، سواء كانوا أشاعرة أو معتزلة، فرغم أن الباقلاني الأشعري الذي واجه أصوليي المعتزلة بكل قوة واقتدار كان مالكياً في الفروع، إلا أن أهم حملة لوائه من بعده، وخصوصاً الجويني والغزالي، حافظوا على انتمائهم الفقهي للمذهب الشافعي رغم نزوعهم نحو الشمولية كما أسلفنا القول، وربما يكون هذا العامل، بالإضافة إلى العوامل الخصوصية بكل مذهب كما سنرى، من بين أهم المحفزات التي دفعت أصحاب المذاهب، في نطاق التنافس المذهبي، إلى محاولات «تأصيل» مذاهبهم الفقهية بتصنيف أصول خاصة بها. وسنحاول في هذه الفقرة رصد بعض ردود فعل الشيعة الإمامية، وأهل الظاهر والحنابلة، دون أن نتطرق للأحناف باعتبار سبقهم في المجال الأصولي فيما يعرف بمدرسة الفقهاء المقابلة لمدرسة أو اتجاه المتكلمين.

أولاً: الإسهام الأصولي للشيعة الإمامية:

في نطاق المنافسة المحتدمة بين أقطاب المذاهب الفقهية الكلامية لتأصيل مذاهبهم، دخل الشيعة الإمامية إلى حلبة التصنيف الأصولي في مطلع القرن الخامس الهجري، ففي المجال الفقهي سوف يؤصلون لفقه التشيع من منظورهم، وفي المجال الكلامي سوف يواصلون السير على خط الاعتزال بعد أن قضي على نفوذ المعتزلة القوي الذي اكتسبوه عن طريق سلطة الدولة، فهاجروا إلى اليمن وآسيا الوسطى حيث تحالفوا مع الشيعة ضد السنّة[1].

---

(١) Kitab Al Mutamad ,introduction écrite par mohammed hamid ullaht 2/p15.

وكما سبق أن رأينا فقد تأخر تصنيف الشيعة في مجال أصول الفقه، نظراً لعدة ظروف، وعلى رأسها كما يقول أحدهم: «طول زمان عصر النصوص إلى آخر القرن الثالث تقريباً»[1]. فالتأسيس الحقيقي لأصول الشيعة بدأ على يد الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) المعاصر لأقطاب التصنيف الأصولي عند الأشاعرة والمعتزلة، إلا أن تصنيفاته لم تصلنا مباشرة، وإنما عن طريق تلميذه السيد المرتضى (ت٤٣٦هـ) في كتابه الذريعة إلى أصول الشريعة، وهو أول مصنف أصولي متكامل لدى الشيعة الإمامية، ثم تلاه كتاب عدة الأصول للشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ)، ويعتبر أهم كتاب أصولي عندهم، فهو بمثابة المستصفى عند الأشاعرة، حيث أرسى دعائم أصولهم، إلا أن تطور أصول الشيعة الإمامية توقف عند هذين الكتابين السابقين بحيث «لم يحدث بعدهما تطور له أثره إلى عهد العلامة الحلي» الذي اشتهر بابن المطهر (٦٤٨هـ-٧٢٦)، حيث قام بتأليف عدة مصنفات أصولية من بينها «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» وقد تبين لي بعد الاطلاع عليه أنه عالج فيه معظم المباحث المعتادة في المصنفات الأصولية، بما في ذلك المباحث والمسائل الكلامية، مع ميل واضح لآراء المعتزلة، وبعد الحلي هيمن ما يسميه الشيعة بالمد الأخباري على أصول الفقه عندهم، والذي ظهر كرد فعل على التوجه التجريدي الفلسفي، ابتداءً من مصنفات محمد أمين بن محمد شريف الأسترابادي(ت١٠٣٣هـ) مصنف كتاب «الفوائد المدنية» حيث أنكر فيه «أدلة الإجماع والعقل واكتفى بالكتاب والسنّة مع حصره تفسير القرآن بما جاء عن الأئمة»، حتى ظهر مجدد أصولهم في أواسط القرن الثاني عشر الهجري محمد باقر البهبهاني (ت١٢٠٥هـ)، ثم تلاه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤هـ - ١٢٨١) الذي استمرت مدرسته في العطاء فخرجت مئات الأصوليين من أبرزهم الآخوند الشيخ محمد كاظم الأنصاري (١٢٥٥هـ - ١٣٢٥) صاحب «كفاية الأصول» الذي أدخل فيه المسائل

---

(١) مقدمة تحقيق كفاية الأصول /ص١٢، وانظر كذلك مقدمة تحقيق مبادئ الوصول إلى علم الأصول للحلي /ص٣٢.

الفلسفية أكثر من غيره من المصنفين الشيعة، وهو المتداول عندهم لحد الآن في جوامع النجف، ولهذا كثرت الحواشي عليه من تلاميذ المصنف. ويلاحظ أحد كبار مراجع الشيعة المعاصرين، وهو الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أن تجديد الشيعة الإمامية لأصول الفقه في العصر الحاضر، لم يعمل إلا على مزيد من التجريد النظري من حيث المضمون، وعلى التحيين من حيث الشكل: فمن حيث المضمون تم تطويره «تطويراً مهماً في اتجاه العمق، خرج به في كثير من الأبحاث عن مجاله الأصلي، وهو الشريعة، ليجعل منه بحثاً فلسفياً كلامياً تجريدياً، لا علاقة له بقضايا الاستنباط من الكتاب والسنَّة». أما من الناحية الثانية، فلم تتجاوز مصنفات الأصول الشيعية المعاصرة أن تكون مكتوبة بمنهجية حديثة من حيث اللغة والتبويب والتنسيق، ولكن هي عبارة عن أصول قديمة كتبت بلغة حديثة ..إنه منهج قديم أعيدت صياغته[1]. ومن خلال اطلاعي على عدة مصنفات قديمة وحديثة للشيعة الإمامية، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- استعمالهم لمصطلحات خاصة بهم غير موجودة عند بقية الأصولين.

- ترجيحهم لأقوال المعتزلة في المسائل الكلامية كوضع اللغات والتحسين والتقبيح[2].

- غلبة الطابع التجريدي والمنحى الفلسفي وتحليل قضايا المنطق عندهم، وهذا أمر مفهوم لأن الأصول عندهم منهج فكر أكثر منه منهج استنباط نظراً لاعتمادهم على الإمامة وإنكارهم للقياس والاجتهاد، وهذا هو سبب إنكارهم للمد الإخباري للأسترابادي، وعنايتهم بالتوجه الفلسفي للآخوند الأنصاري.

---

(١) فيما يخص تطور علم الأصول عند الشيعة الإمامية انظر: مقدمة تحقيق كفاية الأصول /ص١٢ و١٤، ومبادئ الوصول للحلي/ص١٧و٥٦، والرافد في علم الأصول /ص١٦، ١٧، فرائد الأصول ١/ص د ـ هـ، والتجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق /ص١٤، ١٥، ومقاربات في الاجتهاد والتجديد /ص٤٦، ٤٧.

(٢) انظر مثلاً مسألة اللغات في مسائل الوصول إلى علم الأصول للحلي /ص٥٨.

ثانياً - مساهمات أهل الظاهر:

مؤسس المذهب الظاهري هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني (٢٠١هـ ـ ٢٧٠). وقد كان «متعصباً للشافعي أول أمره، وألف في مناقبه كتابين»[1]. ثم استقل بمذهبه المخالف لمذاهب الأئمة الأربعة في بعض الأحكام نظراً لوقوفه على ظاهر النصوص: كاتفاقه معهم في تحريم الشرب في آنية الذهب والفضة، واختلافه معهم في إباحته استعمالها في الأكل والوضوء وغير ذلك، نظراً لعدم استعماله القياس وتصنيفه كتاباً في إبطاله.

وباستثناء ابنه محمد (٢٥٥هـ ـ ٢٩٧) الذي حمل لواء المذهب من بعده، لم ينجب هذا المذهب أعلاماً بارزين إلى أن جاء ابن حزم الأندلسي (٣٨٤هـ ـ ٤٥٦) الذي كان مثل مؤسس المذهب شافعياً في بداية أمره، قبل أن ينتقل إلى مذهب أهل الظاهر ويعمل على نشره[2].

ومن الطبيعي جداً أن لا تستمر النزعة الظاهرية في الوجود كمذهب فقهي، لأنها تفتقر إلى مقومات المذهب، كونها لا تؤمن بالتقليد، وهذا متعذر في حق عموم الناس، لأنه بالتقليد والاتباع تتوسع القاعدة البشرية المؤمنة بفكر أو مذهب ما، ولا يكون المذهب مذهباً إلا إذا حافظ عليه التلامذة والأتباع.

ويعتبر ابن حزم رائد الفكر الظاهري، ولا أقول المذهب الظاهري، فقد ترك تراثاً فقهياً وأصولياً ضخماً تتجلى فيه عبقريته، وخصوصاً موسوعته الفقهية المحلى بالآثار في شرح المجلى، وموسوعته الأصولية الإحكام في أصول الأحكام. ومن خلال هذين الكتابين فقط يمكننا التعرف على سمات الفكر الظاهري في المجال الأصولي ومن أبرزها[3]:

ـ الاعتماد على ظاهر النصوص من قرآن وسنّة كما في المثال السابق عن آنية الذهب.

---

(١) أصول الفقه تاريخه ورجاله /ص٨٨.

(٢) المرجع السابق /ص١٧٥.

(٣) مقدمة الإحكام لابن حزم، الدكتور إحسان عباس /ص م ـ ل.

ـ عدم الاعتداد بالقياس واعتباره باطلاً، لأن الله تعالى أكمل الدين فلا مزيد عليه.

ـ لا يمكن تصور قيام الإجماع إلا عن نص وتوقيف حتى من الصحابة أنفسهم لأنهم تفرقوا في الأمصار.

ـ الإباحة هي الأصل في الأشياء والأحكام، والحرام هو ما حرم الله ورسوله فقط.

ـ التقليد مرفوض، وعلى المكلفين أن يجتهدوا في البحث عن الحكم الصحيح، ولا يقلدون صحابياً ولا إماماً لأن الأئمة الأربعة كانوا ينهون عن تقليدهم.

إن الاطلاع السريع على كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، يظهر للمطلع أنه أمام إنتاج رجل عبقري ثاقب الفكر مستقل الشخصية إلى درجة الحدة أحياناً، وقد بين في بداية كتابه بدقة متناهية المنهج الذي سيتبعه، والذي يمكن تلخيص بعض ملامحه في ما يلي[1]:

١ ـ **التخصص وعدم الخلط والاستطراد**: أوضح أن كتابه هذا «محذوف الفضول محكم الفصول» ولذلك فهو مخصص لأصول الفقه دون غيره من العلوم التي أشار ضمناً إلى مصنفاته فيها مثل كتاب التقريب الذي يقول عنه: «وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به سيتبين الحق من الباطل في كل مطلوب» ففي هذا الكتاب حسب قوله يتبين: «صواب ما اختلف فيه الناس من الملل والنحل». وبناء عليه فلا مجال في «الإحكام» للاستطراد في القضايا الكلامية أو المنطقية أو غيرها مما لا يدخل في أصول الفقه.

٢ ـ **اعتماد الفكر الظاهري وأسسه بداية**: منذ البداية أبان عن التوجه الظاهري الذي سينتهجه في كتابه والأسس التي يستند عليها، حيث ينطلق من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن

(١) الإحكام ١ /ص٣ ـ ١٣.

تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]، موضحاً ذلك بقوله: «فكان كتابنا هذا كله في بيان العمل بهذه الآية وكيفيته وبيان الطاعتين المأمور بهما لله تعالى ولرسوله عليه السلام، وطاعة أولي الأمر ومن هم أولوا الأمر».

كما انطلق كذلك من قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]، ليوضح «أن الدين قد اكتمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله، فصح بهذه الآية يقيناً أن الدين كله لا يؤخذ إلا عن الله عزَّ وجلَّ. ثم على لسان رسول الله ﷺ... ثم على ألسنة أولي الأمر منا فهم الذين يبلغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله ﷺ عن الله تعالى، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئاً أصلاً».

٣ ـ **بيان الترتيب الذي يسلكه في مباحث الكتاب:** وهو مسلك منهجي هام جداً يعطي للقارئ منذ الوهلة الأولى تصوراً عاماً عن الكتاب كله. ويظهر في نفس الوقت مدى استيعاب المؤلف للعلم الذي يكتب فيه، وسيطرته منذ البداية على توجيه وتحديد أبواب الكتاب وفقراته.

٤ ـ **حسم الخلاف في بداية المباحث:** تعود الناس قديماً وحديثاً على بسط آراء مختلف المذاهب، ثم بعد ذلك الخروج بخلاصات واستنتاجات تختتم برأي المصنف في الموضوع، أما ابن حزم فهو يحسم في الأمر منذ البداية، حيث لا يعرض آراء المخالفين وحججهم وأدلتهم، وإنما يشير إشارة عابرة إلى الخلاف ثم يعرض رأيه ويستنفذ جهده في بيان الأدلة المسندة له، ففي باب ظهور اللغات وهل هي توقيف أم اصطلاح قال في مستهله: «أكثر الناس في هذا، والصحيح من ذلك أن أصل الكلام توقيف من الله عزَّ وجلَّ بحجة سمع وبرهان ضروري»[1].

ثم يخصص ما بقي من الباب، وهو قرابة سبع صفحات لشرح الأدلة

---

(١) المرجع السابق /ص٢٩.

على صحة ما ذهب إليه، بطريقة تدل على سعة اطلاعه واتقاد فكره وتوخيه للحقيقة دون عاطفة، ويدل على ذلك رأيه في فضل اللغة العربية، حيث يقول: «وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات لأنه نزل بها كلام الله تعالى... فبكل لغة قد نزل كلام الله ووحيه... فتساوت اللغات في هذا تساوياً واحداً»[1].

٥ ـ **التركيز والاختصار**: وقد سلك هذا المسلك في كل أبواب الكتاب ومن بينها باب التعريفات أو الحدود، أو كما سماه هو «الألفاظ الدائرة بين أهل النظر» حيث قال في مستهله دون بسط الخلافات: «هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه... ونحن إن شاء الله بحوله وقوته مميزون معنى كل نقطة على حقيقتها...»[2]. ثم شرع في شرح المصطلحات التي يحتاج إليها المطلع على كتابه وهي حوالي خمسة وسبعين مصطلحاً، بحيث لا يتعدى شرح المصطلح جملة أو جملتين إلا ما دعت الضرورة إلى الإفاضة فيه بعد تعريفه تعريفاً مختصراً، وهو قليل، ومن أمثلة تعريفاته المختصرة قوله: «الحد هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه» أو قوله: «العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه» وقوله: «الاعتقاد هو استقرار حكم بشيء ما في النفس» و«الباطل ما ليس حقاً» و«الاحتياط طلب السلامة».

إن تراث ابن حزم يعتبر هو الممثل الوحيد للاتجاه الظاهري، وهو رجل ألمعي كان من الممكن أن يحول هذا الاتجاه إلى مذهب حقيقي لولا بعض العوامل الموضوعية في التوجه نفسه، وبعض العوامل الذاتية المتمثلة في شخصية ابن حزم ومزاجه الحاد، فالتوجهات الظاهرية بطبيعتها يمكن أن تكون تياراً فكرياً داخل كل مذهب وفي كل زمان، حسب ما تقتضيه الظروف من ردود فعل شعبية يتزعمها بعض المتأثرين بهذا التوجه، الذي يقوم في نظري على رد الفعل أكثر من الفعل، ولهذا يصعب على الظاهرية

---

(١) المرجع السابق /ص٣٤.
(٢) المرجع السابق /ص٣٥ ـ ٥١.

أن تكون مذهباً قائم الذات لأنها لا تستجيب لمتطلبات الحياة المتجددة برفضها للقياس وهو أهم أدوات الاجتهاد. ورغم ذلك يمكن الاستفادة من بعض الأصول الظاهرية وخصوصاً توسيعها لدائرة الإباحة وجعلها أصلاً لكل ما لم يرد فيه حكم بالنص، وهذا ما نرى بعض المهتمين بقضايا الجاليات والأقليات المسلمة يستأنسون به اليوم. ومن العوامل الموضوعية لاندثار التوجه الظاهري أن الناس «في كل عصر يريدون إماماً يبين لهم ما يريحهم من الجهد الفكري، وابن حزم رغم التسليم المطلق لديه بالكتاب والسنَّة لم ينصب نفسه إماماً، لأن ذلك خروج عن المبادئ التي كان ينادي بها»[1]

ثالثاً: تاصيل المذهب الحنبلي:

تأخر التصنيف الأصولي عند المنتمين إلى المذهب الحنبلي، بل إن الإمام أحمد نفسه لم يعترف به الكثيرون سواء في عصره أو بعده كفقيه حيث «اعتبر رجل حديث أكثر منه، رجل فقه وقياس، ولهذا عده بعض المؤرخين في فقهاء المحدثين، لا في الفقهاء بإطلاق»[2]. وقد تصدى بعض الدارسين للرد على ذلك معتبرين أن الإمام أحمد محدث وفقيه «فجاء فقهه أثراً أو شبيهاً بالأثر»[3].

لقد قام أقطاب المذهب الحنبلي منذ بداية القرن الرابع الهجري بجهود كبيرة لتثبيت مذهبهم كواحد من المذاهب الفقهية المعتبرة، فقام أبو بكر الخلال (ت٣١١هـ) بجمع «نصوصه في الجامع الكبير، فبلغ عشرين سفراً أو أكثر»[4]، وقام أبو عبد الله الوراق الحنبلي، وتابعه في جهوده تلميذه القاضي أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ) وتلامذته، فنجحوا في مهمتهم هذه

---

(١) المرجع السابق /ص ل.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين /ص١٤٥، ١٤٦، ومقدمة تحقيق التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني ١/ ص ٣٦.

(٣) الإمام أحمد بن حنبل، الشيخ محمد أبو زهرة /ص١٥٥، وأصول مذهب الإمام أحمد /ص٥٨ ـ ٦٩.

(٤) أعلام الموقعين، المجلد الأول /ص٢٨.

وحققوا مقصدهم، فصنفوا في كل المجالات «فما من موضوع كتب فيه الشافعية أو الحنفية إلا وقام الحنابلة يطرقونه ويكتبون فيه». ومن بين هذه المجالات علم أصول الفقه، حيث صنفوا فيه «وبذلوا في سبيل إثبات أصول الإمام أحمد جهداً كبيراً» ولا يمكن إدراك وتقدير هذا الجهد ومدى صعوبته إلا إذا علمنا أن الإمام أحمد «كان يمنع أصحابه من تدوين مذهبه الفقهي»، فكان الجهد المبذول شاقا يتطلب جمع تراث الإمام أولاً ثم تأصيله ثانياً، وهنا تكمن عبقرية أبي يعلى خاصة ما بعد الفترة الزمنية لوفاة الإمام أحمد (١٦٤هـ - ٢٤١)، فقد «تتبع ما روي عن الإمام أحمد وأخذ يستنبط من ثناياه أدلة لكل أصل من أصول المذهب تقريباً» ثم جاء من بعده أبو الخطاب الكلوذاني (٤٣٢هـ - ٥١٠) فقام بإرساء «دعائم أصول الإمام أحمد»[١].

وهكذا نجد أن للتنافس المذهبي دوراً مهماً في تطور الكتابات الأصولية، وكنموذج على ذلك، فإن الحنابلة، في سبيل إثبات أصالة مذهبهم، قاموا بالإبداع في مجال أصول الفقه، وذلك لدحض حجج المتنكرين لمذهبهم، ولملء الفراغ في مجال التصنيف الأصولي عندهم ورد اتهام خصومهم لهم بعدم قدرتهم على الاستنباط الفقهي و«سيطرة الاتجاه الظاهري على تفكيرهم»[٢].

ورغم أن أبا الخطاب الكلوذاني أتى في فترة مبكرة من التأليف الأصولي عند الحنابلة، الأمر الذي يفترض أن يكون جانب الأصالة والابتكار عنده بارزاً، وهذا شيء محقق الوجود، إلا أن هناك عدة مآخذ على هذا المصنف بعضها سجلها محقق كتاب التمهيد، وبعضها سجلتها من خلال الاطلاع على المجلدات الأربع لهذه الموسوعة الأصولية الضخمة المحققة تحقيقاً جيداً. ومن بين المآخذ المسجلة أركز على ذكر ما يلي[٣]:

---

(١) التمهيد في أصول الفقه /ص٣٥.

(٢) المرجع السابق /ص٣٦.

(٣) المرجع السابق /ص١١٣ - ١١٨ بتصرف واختصار.

أولاً: اشتماله على مباحث ليست أصيلة في أصول الفقه، ومن هذه الموضوعات تعريف العقل ومحله وهل يزيد وينقص ومنها مسألة أصل اللغات.

ثانياً: عدم عنايته بموضوع الأحكام.

ثالثاً: تأخيره لباب ترتيب أصول الفقه عن أول الكتاب، إلى ما بعد كلامه عن المعرفة وباب الحدود وبعض المباحث اللغوية. وأعتقد أن هذا التأخير قد يكون مقصوداً للدلالة على أن ما قبله، وهو كثير، من أصول الفقه، وأنه يبتدئ من حيث ابتدأ بترتيب الأصول.

رابعاً: ميله إلى التعصب لرأي أصحابه ونصرته لهم، حتى مع اعتقاده أن الرأي المخالف أقوى عنده، وقد صرح بذلك في موضعين من الكتاب «الأول في مسألة دخول المؤنث في المذكر السالم عند الخطاب، وذكر فيها قولين: أحدهما أنه يدخل... والقول الثاني أنه لا يدخل، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال عنه: وهو الأقوى ولكن ننتصر لرأي شيخنا. الثاني في مسألة جواز التعليل بالحكم في إثبات حكم آخر، وذكر فيها قولين: الأول جواز ذلك ونسبه إلى الحنابلة. والثاني عدم الجواز ونسبه إلى بعض المتأخرين، وقال عنه: «وهو الصحيح، ولكن ننصر قول أصحابنا».

ومن المؤاخذات كذلك نقله عن أبي الحسين البصري من كتابه المعتمد دون الإشارة إلى ذلك[1].

وأضيف إلى ذلك إطالته في المباحث الزائدة كثيراً، مثل حديثه عن العقل الذي استغرق أربع عشرة صفحة، وباب الحدود أربعاً وستين صفحة، ونسخ العبادة قبل فعلها أو قبل وقتها الذي استغرق عشر صفحات.

* * *

(١) المرجع السابق/ص٧٩ ـ ٨٤، حيث أعطى المحقق عدة أمثلة وافية على ذلك.

● الفقرة الثانية:
مسار الدمج والتركيب الأصولي

على خلاف ما رأينا في الفقرة الأولى من مجهودات كبيرة بذلت في نطاق تأصيل وتصنيف أصول المذاهب، فقد بذلت جهود أخرى في نطاق محاولات تركيبية: إما عن طريق منهج المقارنة، أو الجمع بين منهجين أصوليين، لتتوج في نهاية الأمر بإبداع تركيبي شامل لا يعير للخصوصيات المذهبية ـ فقهية أو كلامية ـ الاعتبار الأول.

أولاً: محاولة الدمج بين منهجين أصوليين:

كان أبو مظفر السمعاني (٤٢٦هـ ـ ٤٨٩) فقيهاً وأصولياً حنفياً، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، ولكنه لم يسلك في التصنيف الأصولي مسلك الشافعية المتكلمين، بل مزج بينها وبين طريقة الفقهاء، وبذلك يكون هو وأبو الوليد الباجي (٤٠٣هـ ـ ٤٧٤)، وأبو إسحاق الشيرازي (٣٩٣هـ ـ ٤٧٦) من أوائل من مزجوا بين الطريقتين على خلاف ما ذهب إليه ابن خلدون من أن ذلك تم على يد ابن الساعاتي الحنفي (ت٦٩٤هـ).

وقد قام السمعاني بانتقاد شديد لطريقة المتكلمين الشافعية وغيرهم في التصنيف الأصولي، معتبراً أن أكثر تصانيفهم سطحية، اعتمدت على التلاعب باللغة، دون نفاذ إلى جوهر علم أصول الفقه، وذلك لأن أكثرهم «قد قنع بظاهر من الكلام، ورائق من العبارة، ولم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه».

أما بعض هؤلاء السطحيين ـ في نظر السمعاني ـ فلم يكتف بما سبق ذكره، بل إن «بعضهم قد أوغل وحلل وداخل، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء، وسلك طريق المتكلمين»، حيث اعتبر أن المبالغة في التنظير الكلامي قد أدى بهم إلى إخراج أصول الفقه عن مقاصده الفقهية، وهنا اغتنم السمعاني هذه المناسبة للهجوم هجوماً عنيفاً على المتكلمين الذين لم يقدموا للفقه وأصوله أي خدمة لأنهم «أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير».

إن انتقاد السمعاني لهذا المسلك في التصنيف الأصولي، هو الذي دفعه إلى كتابة مؤلفه «قواطع الأدلة في الأصول»، مصمماً على أن يسلك فيه «طريق الفقهاء، من غير زيغ عنه ولا حيد، ولا جنف ولا ميل». ما دام المقصود الأخير من أصول الفقه هو استنباط الأحكام الفقهية، بعيداً عن منهج من انتقدهم ممن رضوا «بظاهر من الكلام، ومتكلف من العبارة»[١].

ورغم أن السمعاني اعتبر أصول الفقه منجياً «من مواقع التقليد»[٢]، إلا أنه أبان عن درجة بالغة من التعصب المذهبي تتنافى مع ما سطره سابقاً من انتقاد، حيث ذهب إلى أن من يريد التقدم في مذهبه، لا ينبغي له أن يتخلى عنه إذا جاءه «إشكال في المسألة» بل عليه «أن يبذل جهده، ويحصل وكده بحل الإشكال» ولكن داخل المذهب، أما «أن يترك مذهبه ويوافق خصومه، فمحال»[٣]، وهذا أقصى ما يمكن تصوره من تعصب مذهبي من مثل السمعاني الذي أبدى تحرراً علمياً، لم يتقيد به إلى منتهاه.

ثانياً: أصول الفقه المقارن:

في غمرة الازدهار الكبير الذي وصل إليه أصول الفقه في القرن الخامس الهجري، قام أبو إسحاق الشيرازي بتصنيف كتابه «التبصرة في أصول الفقه» على منوال جديد، وهو الخلاف الأصولي، على مثل ما جرت به العادة في الخلاف الفقهي. ويرى محقق الكتاب الدكتور محمد حسن هيتو، أن هذا الكتاب «يعد الفريد من نوعه والوحيد في بابه وأسلوبه بالنسبة للأصول المقارن» فهو لا يستعرض جميع المسائل الأصولية ويقارن بينها، بل إنه «لا يتعرض إلا لمسائل الخلاف»[٤].

أما عن أسباب ومقاصد تأليف هذا الكتاب، فيذكرها المصنف بنفسه

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول /ص٣١، ٣٢.

(٢) المرجع السابق /ص٣١.

(٣) المرجع السابق /ص١٤٢، ١٤٣.

(٤) مقدمة تحقيق التبصرة في أصول الفقه للشيرازي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو / ص٩.

في مقدمة كتابه، فهي في جملتها استجابة لأهداف تعليمية وعلمية تتلخص في ما يلي:

- الاستجابة لطلبات الأصحاب.
- استعراض المسائل الخلافية في أصول الفقه.
- الاختصار غير المخل بمقاصد جميع الطالبين.
- التبسيط غير المسف.

إن هذه المقاصد والأسباب معاً، هي ما عبر عنه الشيرازي بقوله: «رأيت رغبة جماعة من أصحابنا في أن أصنف المسائل المختلف فيها في أصول الفقه، فعملت هذا الكتاب متوسطاً بين المبسوط الكبير والمختصر اللطيف ليكون تبصرة للمبتدين وتذكرة للمنتهين، وحررت أدلته ليسهل على المتعلمين أخذه ويقرب عليهم حفظه»[1].

وبهذا يكون الشيرازي من أوائل من عملوا على التجديد في أساليب ومناهج أصول الفقه، وهذا ما سلكه في كتاب التبصرة أولاً، ثم كذلك في كتابه اللمع وشرحه حيث تراجع في هذا الأخير عن كثير من آرائه واختياراته في «التبصرة»، كما قام بخطوة أخرى تتمثل في تجريد أصول الفقه من المباحث الدخيلة وخاصة المباحث الكلامية كما سنرى لاحقاً.

ثالثاً: خلاصات الأصول وزبدته:

انطلاقاً من منتصف القرن الخامس الهجري وبعد أن اكتمل علم أصول الفقه كما رأينا من قبل، ظهر نوع جديد من التصنيف الأصولي متمثلاً في الموسوعات الأصولية، حيث اهتم المصنفون باستجماع خلاصة علم الأصول، ولعل من أهم من سن القيام بهذه المهمة ووصلنا تراثه كل من فخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، فألّف الرازي كتاب المحصول

(١) المرجع السابق /ص١٦.

في أصول الفقه، وألف الآمدي كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وكانت الغاية منهما واحدة وهي تلخيص وجمع جهود الأصوليين المتكلمين واستيعابها تسهيلاً على الطالبين، يقول الآمدي عن تجربته هذه «ولذلك كثر تدآبي، وطال اغترابي، في جمع فوائدها وتحقيق فرائدها، من مباحثات الفضلاء ومطارحات النبلاء، حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين، وظهر ما خفي على حذاق المتحرين، وأحطت منها بلباب الألباب، واحتويت من معانيها على العجب العجاب، فأحببت أن أجمع فيها كتاباً حاوياً لجميع مقاصد قواعد الأصول. . .»[1].

فأما المحصول فلم يتحدث الرازي عن طريقة تصنيفه، لكن محققه قرر أنه أتم تصنيفه في سنة ٥٧٦هـ، وأنه جمع فيه «حصيلة أهم كتب الأصول. . بأفصح أساليب التعبير، وأجود طرائق الترتيب والتهذيب، مضيفاً إليه من آرائه وفوائد فكره، وحسن إيراداته الكثير»[2].

وقد حاول ابن خلدون (٧٣٢هـ ـ ٨٠٨) تقويم الكتابين فقال: « . . . واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل»[3] وقد أخذ بعض الدارسين قول ابن خلدون وتقويمه مسلماً دون مناقشته[4] ولعل محقق المحصول قد انتبه لذلك، فله يورد هذا التقويم في مقدمة تحقيقه.

كما حاولت استقصاء الأمر بالمقارنة الجزئية الجزافية لمبحث الحكم الشرعي عند كليهما، فوجدت أن الآمدي يكثر من الاستدلال بالقرآن أكثر من الرازي، ووجدت الرازي يفرع أكثر من الآمدى، فضلاً عن سهولة لغة

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ص ٣.

(٢) مقدمة تحقيق المحصول ١/ص٤٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٣/ص١٠٦٥.

(٤) غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول /ص١٠٨، ومقدمة تحقيق التحصيل من المحصول ١/ص١٩، ودراسة تاريخية للفقه وأصوله /ص٢١٢ ـ ٢٢٣.

الآمدي، وتقديمه لمباحث كتابه بالمنهجية والتقسيم اللذين سيسلكهما، وهو ما لا نجده عند الرازي[1]. ومع أن لكل واحد منهما أهميته ولا شك، فإنني أجد نفسي أميل إلى منهج وأسلوب الآمدي. ولكن المحصول هو الذي حاز قصب السبق واهتم به الناس، والله تعالى يهب القبول لمن يشاء، وهكذا أقبل العلماء على المحصول «في حياة المؤلف وبعد مماته ممن يتعذر حصرهم، ... لأنه قد فاق كل ما تقدم عليه من المصنفات تنظيماً وترتيباً وتنسيقاً وإحاطةً بدقائق هذا الفن وتوضيحاً لعويصات مسائله» على حد قول المحقق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد[2]، ولعل في قوله إشارة ذكية إلى سبب الإقبال عليه، فهو قد سبق الإحكام في الظهور فانطبق عليه حكمه بأنه «فاق كل ما تقدم عليه من المصنفات»، فلنأخذه نموذجاً لتركيز أصول الفقه وتلخيصه وتهذيبه، سيراً على ما وقع الاتفاق عليه بعد ما تم التنبيه المطلوب.

لقد قام الإمام فخر الدين الرازي بجهد كبير في تلخيص وتهذيب جهود علماء أصول الفقه من الأشاعرة والمعتزلة، وخصوصاً الكتب التالية: العمد للقاضي عبدالجبار، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والبرهان لإمام الحرمين الجويني، والمستصفى لأبي حامد الغزالي[3]. إلا أن جمال الدين الأسنوي (ت٧٧٢هـ) يقرر أن المحصول اعتمد على كتابين فقط «لا يكاد يخرج عنهما غالباً: أحدهما المستصفى لحجة الإسلام الغزالي، والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري، حتى رأيته ينقل عنهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها»[4]، والمعتمد عندي هو قول الأسنوي لأنه تحقق في الأمر رغم أن القرافي قال بقول ابن خلدون. وكيفما كان الأمر، فقد استوعب ولخص المحصول وهذب كل ما سبقه من مصنفات المعتزلة والأشاعرة، مما جعله يستقطب اهتمام كل المشتغلين بأصول الفقه: شرحاً واختصاراً،

---

(١) المحصول ١/ص ٨٩ ـ ٩٢، والإحكام ١/ص١٣٥ ـ ١٣٧.
(٢) مقدمة تحقيق التحصيل من المحصول ١/ص٦٧.
(٣) مقدمة ابن خلدون ٣/ ١٠٦٥.
(٤) نهاية السول ١/ص٤.

وتعليقاً أو تحشيةً، أو تخريجاً أو نظماً[1]، ومن أهم شروحه المطبوعة نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ)، ومن أهم مختصراته منهاج الوصول في معرفة الأصول للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ).

لقد تواصلت مهمة جمع الأصول وتهذيبها وتدقيقها بعد ذلك، ورغم أن نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القرافي هو مجرد شرح للمحصول في ظاهره، إلا أنه في الحقيقة موسوعة أخرى إضافية حفظت لنا تراثاً أصولياً ضاع معظمه ولم يبق لنا منه إلا الاسم، وقد ذكرها في مقدمة كتابه وهي اثنان وثلاثون مصنفاً «في أصول الفقه للمتقدمين والمتأخرين من أهل السنَّة والمعتزلة وأرباب المذاهب الأربعة»[2]، فضلاً عن جملة من مختصرات المحصول، وبعض هذه المصنفات مفقود مثل «الواضح» لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، والأوسط لابن برهان البغدادي (٤٧٩هـ ـ ٥١٨) وغيرها، وهنا تكمن أهمية مثل هذه الموسوعات.

وعلى نفس المنوال الموسوعي سار مصنف آخر هو صفي الدين الأرموي الهندي (٦٤٤هـ ـ ٧١٥) في كتابه «نهاية الوصول إلى دراية الأصول»، منطلقاً بصفة خاصة من كتاب المحصول للرازي، و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، بالإضافة إلى مصنفات شيخه سراج الدين الأرموي ـ وهو تلميذ لفخر الدين الرازي ـ حول المحصول[3].

ونقدم في ما يلي رسماً توضيحياً يبين تطور التصنيف في أصول الفقه، وموقع المحصول منه:



(١) المرجع السابق /ص: ي ـ يه، ومقدمة تحقيق المحصول ١/ص٥٢ ـ ٥٦، ومقدمة تحقيق التحصيل ١/ص٦٦ ـ ٧٤.

(٢) نفائس الأصول، مقدمة التحقيق ١/ص٩١ ـ ٩٦.

(٣) المرجع السابق /ص١٤٧.

جداول توضيحية تبين تطور التصنيف في أصول الفقه، وموقع المحصول منه

١ ـ التأسيس:

الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)	أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)	فرق الاعتزال من القرن الثاني إلى الرابع الهجري	أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)

٢ ـ إعادة التأسيس:

كتاب العمد للقاضي عبدالجبار (ت٤١٥هـ)	كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)	كتاب البرهان لأبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)	كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)

٣ ـ الجمع والتهذيب:

المحصول لفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)

٤ ـ الاختصار الأول:

الحاصل من المحصول تاج الدين الأرموي (ت٦٥٦هـ)

٥ ـ الاختصار الثاني (مختصر المختصر):

منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ)

٦ ـ شروح المختصر الثاني:

أكثر من ٣٢ شرحاً

٧ ـ حواشي المنهاج:

متعددة إلى العصر الحاضر

٨ ـ نظم المنهاج:

أربعة منظومات خلال القرنين الثامن والتاسع

٩ ـ تخريجات المنهاج:

متعددة إلى العصر الحاضر

● الفقرة الثالثة:

أصول الفقه في طور التقليد والجمود

في منتصف القرن الرابع الهجري بلغ الفقه الإسلامي قمته، وبدأت حركة الاجتهاد بالتوقف ثم بعد ذلك أغلقت[1]، ورغم أن أصول الفقه بدأ يدخل مرحلة من الجمود والتقليد إلا أنه تميز عن الفقه بنوع من الحركية، ومن ثم أصبحنا نلاحظ خطين متمايزين لمسار كل منهما، وهذا التمايز لازم مسارهما منذ البداية: فقبل تدوين أصول الفقه كان الفقه ذاته قد بلغ أوج قوته وذلك ببروز الفقهاء المجتهدين اجتهاداً مطلقاً وعلى رأسهم أصحاب المذاهب من أمثال ابن حنيفة، ومالك والشافعي، والأوزاعي، وأحمد. . . وغيرهم الكثير. وحينما بلغ علم أصول الفقه قمة ازدهاره في بداية القرن الخامس الهجري، كان الفقه قد دخل مرحلة الجمود والتقليد، وتوقفت حركة الاجتهاد، فلماذا إذن تعاكس هذان المساران وتناقضا؟

في بداية الأمر كان الوضع طبيعياً، لأنه كما سبقت الإشارة إلى ذلك كان المنهج الأصولي يستعمل استعمالاً كمونياً ولم يحتج الناس إلى ضبطه وتقييده، بل إن ضبطه وتقييده كان يعكس حالة من التخوف على ضياع هذا المنهج الكامن واختلال حركة التشريع والاجتهاد الفقهي. أما في بداية القرن الخامس فنجد أن ازدهار أصول الفقه قد اقترن مع تراجع الاجتهاد الفقهي، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدة أسباب من أهمها:

١ ـ رغبة بعض المنتمين للمذاهب في التأصيل لمذاهبهم وإظهار قوتها. وينطبق ذلك بصفة خاصة على المذهب الحنفي والمذهب الحنبلي، وعلى سبيل المثال فإن الحنابلة من أمثال القاضي أبي يعلى (ت٤٥٨هـ) وأبي الخطاب الكلوذاني (٤٣٢هـ ـ ٥١٠) وابن عقيل (ت٥١٣هـ) «كتبوا في أصول الفقه وبذلوا في سبيل إثبات أصول الإمام أحمد جهداً كبيراً» وهكذا قام أبو يعلى بتتبع «ما روي عن الإمام أحمد، وأخذ يستنبط من ثناياه أدلة

(١) تاريخ الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين /ص٩٣ وما بعدها.

لكل أصل من أصول المذهب»[1]، ثم سار على غراره كل من الكلوذاني وابن عقيل، وهذا ما فعله أصوليو المدرسة الحنفية كذلك من قبل، من أمثال الجصاص (٣١٥هـ ـ ٣٧٠)، والدبوسي (ت٤٣٠هـ)، والسرخسي (ت٤٨٣هـ)[2].

٢ ـ أن العلماء لما أغلقوا باب الاجتهاد في الفقه، فقد كان ذلك بسبب ضعف القرائح من جهة حيث إن «باب الاجتهاد قد ولجه من ليس من أهله ولم يعد له عدته»، وتغلبت النزعات المذهبية الكلامية والفقهية من جهة أخرى، فتخوف العلماء «من أهل الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب ـ أي باب الاجتهاد ـ في وجه الأدعياء» إلى حين، إلا أن هؤلاء «العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بأصول الفقه». إذن فالعلماء أغلقوا باب الاجتهاد للضرورة لكنهم تركوا العلم الذي هو أداة الاستنباط والاجتهاد مفتوحاً، ولذلك تراجع الأول، واستمر الثاني وذلك للإبقاء على إمكانية تكوين ثلة من المجتهدين عن طريق التعاطي مع أصول الفقه «حتى إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفي الشروط والمعدات، اجتهد في فتح الباب المغلق»[3]. ولكن سرعان ما وقع المحظور حتى بالنسبة لأصول الفقه فدخل في متاهات الشروح والاختصارات، والحواشي والتعليقات، والجموع والتفريقات بدون مقصد محدد ولا غرض قاصد، وبذلك ومثله تأخرت الأمة ودخلت العلوم بكاملها في أنفاق التخلف والانحطاط.

وسنخصص هذه الفقرة للشروح والمختصرات الأصولية، ضاربين الصفح عن الحديث عن المنظومات والحواشي، باعتبار الأولى مجرد تحويل للتعبير عن المضمون الأصولي من نثر إلى نظم، وباعتبار الحواشي في الأصل مجرد تعليقات وملاحظات شخصية لقارئ ما على كتاب أصولي ما.

---

(١) مقدمة تحقيق التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني /المجلد الأول، ص٢٦، ٣٥.
(٢) أصول الفقه للخضري /ص١٠.
(٣) أصول الفقه للخضري /ص١٩، ٢٠.

أولاً: تقويم ظاهرة اختصار المصنفات الأصولية:

سبق لي أن أكدت في بحث جامعي أن كتابة المختصرات في مختلف العلوم من طرف العلماء المسلمين، ليس مظهراً من مظاهر الانحطاط والتخلف العلمي على الإطلاق، وإنما هناك أسباب موضوعية أخرى لهذا النهج[1].

وفي ما يتعلق بعلم أصول الفقه تعددت المختصرات انطلاقاً من بداية القرن الخامس الهجري، وهو قرن ازدهار الأصول، وبتعدد هذه المختصرات تعددت أسباب تصنيفها، علماً أن منها المختصر أصالة، ومنها مختصرات لكتب كبيرة كتبها المختصرون أنفسهم، ومنها مختصرات كتبها آخرون اختصاراً لمؤلفات كبيرة لغيرهم.

وسنقوم في هذه الفترة بتتبع دوافع تصنيف بعض المختصرات الأصولية سواء في فترة ازدهار أصول الفقه أو جموده، مع التوطئة لها بمدخل نبين فيه الموقف من المختصرات الأصولية وغيرها من خلال استعراض رأي ابن خلدون في هذه الظاهرة، ثم نختم الفقرة بنموذج آخر للمجهود التجميعي خلال مرحلة الجمود والتقليد.

موقف ابن خلدون من المختصرات الأصولية وغيرها:

يجسد ابن خلدون نموذجاً لأصحاب المواقف السلبية من المختصرات في جميع العلوم، ومن بينها أصول الفقه، ويرى أن لها تأثيرات سلبية على العلم نفسه وعلى المتعلم، رغم أن المقصود بهذه المختصرات قد يكون في الأصل تبسيط العلوم المختصرة، وتسهيل مأمورية المتعلمين.

في البداية يصف ما قام به المختصرون للعلوم، حيث «عمدوا إلى الكتب الأمهات في الفنون، فاختصروها تقريباً للحفظ»، والهدف الأساسي من المختصرات هو تسهيل الحفظ على المنشغلين بالعلوم ـ أساتذة ومتعلمين

---

(١) بحث جامعي مرقون عن الفقيه الحنفي أحمد أبي الحسين القدوري وآثاره في الفقه.

ـ وقد شمل هذا التوجه عدداً من العلوم «كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصوله، وابن مالك في العربية، والخونجي في المنطق وأمثالهم. . .» إلا أن النتائج كانت عكسية، لأن الاختصار «فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل. . ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة، بتزاحم المعاني عليها، وصعوبة استخراج المسائل منها، ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات ـ إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة ـ فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل في الموضوعات البسيطة المطولة . . . فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، وأركبوهم صعباً بقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها»(١)، وهكذا فإن سلبيات الاختصار على العلم والمتعلم كثيرة عند ابن خلدون ويمكن تسطير خطوطها العريضة في النقاط التالية:

ـ الاختصار يفسد عملية التعليم، ويوقع الخلل في تحصيل الطلبة.

ـ يصرف جهود الطلبة إلى فهم رموز الاختصار بدل فهم مضمون العلم.

ـ التكوين العلمي الناتج عن المختصرات أضعف من التكوين الناتج عن المؤلفات الأصلية المطولة.

أثبتت التجربة حصول عكس المطلوب من الاختصار، حيث قصد به التسهيل على الطلبة، فأنتج طلبة ذوي تكوين ضعيف جداً.

والظاهر أن هذا الموقف السلبي الذي يقفه ابن خلدون من الاختصار في العلوم، وفي جملتها أصول الفقه، يتوجه إلى ذلك النوع من المختصرات التي وصلت في عهده إلى نوع من الإلغاز والرمزية درجة معقدة، بحيث ضاعت معالم العلوم ومقاصدها ومضامينها في غيابات الرموز اللفظية، وإلا فإن كان الاختصار علمياً مفيداً للعلم، فلا بأس من القيام به، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون نفسه في مكان آخر، حيث يشير إلى مقاصد

---

(١) مقدمة ابن خلدون، المجلد الثالث /ص١٢٤٢.

التأليف وأغراضه، فيجعل من بينها مقصد الاختصار العلمي المفيد، حيث يكون الكتاب «من التواليف التي هي أمهات الفنون مطولاً مسهباً، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز، وحذف المتكرر، مع الحذر من حذف الضروري، لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول»[1]، فإذا توخى الاختصار هذه الشروط العلمية المتمثلة بحذف التكرار، والحفاظ على أسس العلم، واجتناب التطويل المسهب الممل، فإنه حينذاك يكون مفيداً مطلوباً.

الاختصار لمقاصد علمية:

من المختصرات الأصلية، كتاب «النبذ في أصول الفقه الظاهري» لابن حزم الظاهري (٣٨٤هـ ـ ٤٥٨)، وهذا الكتاب ليس اختصاراً لكتاب آخر سواء لمؤلفه أو لغيره، بل هو مصنف جديد كتبه بعد موسوعته الأصولية «الإحكام في أصول الأحكام» كما صرح هو بنفسه، حيث يقول «فإننا لما كتبنا كتابنا الكبير في الأصول، . . . رأينا بعد استخارة الله تعالى، والضراعة إليه في عونه على بيان الحق، أن نجمع تلك الجمل في كتاب لطيف»[2]. فالدافع إذن شخصي وليس استجابة لطلب من أحد.

أما أسباب تصنيف هذا المختصر فهي علمية محض ويذكرها المؤلف بنفسه وهي:

أ ـ تسهيل الوصول إلى العلم: حتى «يسهل تناوله».

ب ـ تسهيل حفظه: حتى «يقرب حفظه».

ج ـ مدخل للإحكام في أصول الأحكام: حتى «يكون إن شاء الله عزَّ وجلَّ درجة إلى الإشراف على ما في كتابنا الكبير»[3] ومن قبيل المختصرات لأسباب علمية عامة، نجد كتاب الورقات في علم أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (٤١٩هـ ـ ٤٧٨)، وهو أصغر مختصر اطلعت عليه، إذ لا

---

(١) المرجع السابق /ص١٢٣٨، ١٢٣٩.

(٢) النبذ في أصول الفقه الظاهري، ابن حزم /ص٦.

(٣) المرجع السابق.

يتعدى الورقات، فهو عبارة عن تعاريف ورؤوس أقلام، ولكنه واضح العبارة مع ذلك، ليس فيه إلغاز ولا إعجاز، ولم يشر فيه مصنفه إلى سبب تأليفه، غير أنه أشار إلى كونه لا يشتمل على كل أبواب أصول الفقه، بل إنه لا يعد وكونه «ورقات تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه»، ولكن شارح الورقات جلال الدين المحلي (٧٩١هـ ـ ٨٦٤) أضاف إليها قول الجويني بكونها ـ أي الورقات أو الفصول ـ: «ينتفع بها المبتدي وغيره»[١]، ولعل هذه العبارة موجودة في نسخة كانت لدى الشارح ولم تصل إلينا، فتكون الورقات بذلك، موجهة أساساً إلى المبتدئين في العلم، وقد يستفيد منها غيرهم كذلك.

وهناك مختصر آخر لناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ) وهو المختصر المشهور «منهاج الوصول في معرفة علم الأصول»، وقد قام هو بشرحه بنفسه، كما اهتم به المصنفون، وتوالت عليه عدة شروح، ويظهر من تقديم المؤلف لكتابه هذا أنه يعرف قيمة مصنفه وأهميته، فهو يقول عنه: «... وإن كتابنا هذا منهاج الوصول إلى علم الأصول، الجامع بين المعقول والمشروع، والمتوسط بين الأصول والفروع»، فهو كتاب جامع بين العقل والنقل، وواسطة للوصول من الأصل إلى الفرع، أما كونه مختصراً فلا ينتقص ذلك من أهميته العلمية، لأنه حسب مصنفه «وإن صغر حجمه كبر علمه، وكثرت فوائده وجلت عوائده» أما المقصد من تصنيفه فيتمثل في إفادة وتوجيه كل الراغبين على اختلاف مستوياتهم، فهو مصنف علمي موجه لجميع الطالبين، وهذا ما صرح به مصنفه بقوله: «..وجمعته رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين»[٢].

الاختصار لمقاصد علمية خاصة:

من المختصرات القيمة كتاب أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥) المسمى «الضروري في أصول الفقه» أو «مختصر المستصفى». وظاهر

---

(١) شرح الورقات، جلال الدين المحلي /ص١٦.

(٢) منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، البيضاوي /ص١٩.

من عنوان المختصر أنه لم يختصر عن كتاب للمصنف، ولا كتب مختصراً بالأصالة، وإنما هو مختصر لكتاب المستصفى في أصول الفقه لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ). وقد أشار في مقدمة كتابه هذا إلى أنه اختصر المستصفى لغرض علمي شخصي، وذلك قصد التمكن من الإلمام بعلم أصول الفقه والسيطرة عليه، ووضع خطاطة تكون بمثابة مذكرة للرجوع إليها عند الضرورة. ولعل ابن رشد فعل هذا الصنيع في بداية طلبه للعلم، وهاكم قوله عن سبب التصنيف لهذا المختصر، ومنهجه فيه[1].

أ ـ **سبب التصنيف علمي شخصي**: وعن هذا الجانب يقول: «غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي، على جهة التذكرة، في كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة» ويظهر في اختيار ابن رشد للمستصفى ما كان يحظى به هذا الكتاب من اهتمام وعناية كبيرين لدى العلماء والمتعلمين في ذلك الوقت. كما أن الاختصار لمثل هذا السبب الشخصي لم يكن مبتدعاً، فقد لجأ إليه الغزالي نفسه الذي لخص تراث أستاذه الجويني في المنخول، وإن كان هناك اختلاف في الطريقة والمنهج[2].

ب ـ **منهج ابن رشد في الاختصار**: اعتماد الإيجاز غير المخل، وحذف المباحث الدخيلة، وفي ذلك يقول: «ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أن أكثره صناعي» ويشير محقق الكتاب إلى أن ابن رشد حاول «تصويب ما وقع فيه الغزالي من أخطاء، عاملاً على تجريد موضوع هذا العلم مما علق به من مسائل علم الكلام»[3].

وإذا كانت المقاصد العلمية للاختصار، قد تكون شخصية كما في حالة ابن رشد، فقد تكون غير شخصية كما في حالة ابن جزي الغرناطي المالكي الذي صنف كتابه «تقريب الوصول إلى الأصول» لأحد أبنائه، أبي

---

(١) الضروري في أصول الفقه /ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، مقدمة المحقق /ص٢٦.

(٣) انظر خاتمة كتاب المنخول، مرجع سابق /٤٦٥.

عبدالله محمد بن أحمد بن جزي وقد تتلمذ على يد أبيه وكان «بارعاً في النثر والنظم، بصيراً بالحديث، خبيراً في الأصول»[1]. ولما كان علم الأصول أداة وعوناً «على فهم كتاب الله وسنة الرسول ﷺ» وهو بذلك «يرتقي النظر فيه عن حضيض رتبة المقلدين إلى رفيع درجات المجتهدين» أما إن لم يتمكن من الوصول إلى هذه الدرجات، فإن «أقل أحواله أن يعرف وجوه الترجيح فيفرق بين الراجح والمرجوح، ويميز بين السقيم والصحيح».

إذن لما كان علم الأصول منهجاً معرفياً يحقق هذه المقاصد، فقد كان حرياً بفقيه أصولي كابن جزي المالكي، الذي تتلمذ عليه ثلاثة من أبنائه، وكانوا كلهم نجباء، أن يصنف مختصراً أصولياً لأحد أبنائه ـ دون أن يخرج أبناء المسلمين وطلبة العلم من الدائرة ـ فيقول محدداً غاية ومقصد تصنيف هذا المختصر: «وإني أحببت أن يضرب ابني محمد ـ أسعده الله ـ في هذا العلم بسهمه. فصنفت هذا الكتاب برسمه ووسمته بوسمه، لينشط لدرسه وفهمه» وأما المنهج المتبع لتسهيل تحقيق هذه الغايات والمقاصد فيقول عنه: «وعولت فيه على الاختصار والتقريب، مع حسن الترتيب والتهذيب»[2]. وهكذا تتلخص مقاصد منهجية هذا المختصر في ما يلي:

- تصنيفه لغاية تعليمية خاصة لابن المؤلف، وهذا لا يمنع من استفادة الآخرين منه.

- في ما يخص الكم تعمد مقاربة الاختصار.

- في ما يخص المضمون واللغة، اعتماد لغة التقريب والتبسيط.

- في ما يخص المنهج، اعتماد حسن الترتيب والتبويب.

إن ابن جزي اجتهد ليكون مختصره أصيلاً، إلا أن محققه بعد

---

(١) مقدمة تحقيق تقريب الوصول إلى الأصول /ص١٩.
(٢) تقريب الوصول إلى الأصول /ص٤٢.

التدقيق والمقارنة ترجح لديه اعتباره «اختصاراً لكتاب شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي»[1].

والحق أن الكتاب مبسط في متناول المتعلمين، وترتيبه وتبويبه يساعدان على التلقي والتعليم، وهذه ميزة تحسب لهذا الكتاب من هذه الناحية، إلا أن المؤلف أضاف مبحثين إلى الكتاب: واحد عن «المعارف العقلية» والآخر عن «أسباب الاختلاف بين الفقهاء»[2] وكلاهما ليس من أصول الفقه، كما حذف أبواباً أخرى من صميم الأصول، ولعل كل هذا كان القصد منه الوفاء بالأغراض التعليمية التي صنف الكتاب لأجلها.

الاختصار لضعف المستوى العام:

انطلاقاً من القرن الثامن الهجري بدأنا نلاحظ لهجة جديدة في مقدمة المختصرات الأصولية، هذه اللهجة تنبئ عن ضعف علمي عام جعل المصنفين يميلون إلى الاختصار لمسايرة هذا الهبوط في المستوى عند طلبة العلم، على أن بعض المصنفين أشاروا إلى هذا الضعف بصراحة، وآخرون اكتفوا بالتلميح دون التصريح.

فممن صرحوا بهذا الضعف الفقيه والأصولي الشافعي شمس الدين الأصفهاني (٦٧٤هـ ـ ٧٤٩)، صاحب كتاب «بيان المختصر» حيث يصرح قائلاً: «فإني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار، وميلها إلى الإيجاز والاختصار، صنفت مختصراً في أصول الفقه، ثم اختصرته» فالاختصار هنا مكرر مرتين، فهو قد صنف مختصراً لكن قصور الهمم وضعفها الشديد أدى به إلى اختصار المختصر أيضاً، ولكنه يحاول طمأنة المطلع أن اختصاره الثاني هذا غير مخل بالموضوع، فيقول بأنه اختصره «على وجه بديع، وسبيل منيع، لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد، ولا يرد الأريب عن تفهمه راد»[3].

---

(١) المرجع السابق/ص٣٠، ٣١.

(٢) المرجع السابق /ص٤٢.

(٣) بيان المختصر، شمس الدين الأصفهاني /ص٨.

ومن الذين لمحوا إلى ضعف المستوى دون التصريح بذلك، الفقيه والأصولي الحنبلي ابن اللحام (٧٥٢هـ ـ ٨٠٣) الذي صنف كتاباً سماه «المختصر في أصول الفقه»، وأشار في مقدمته إلى أن مصنفه هذا «مختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام الرباني أحمد بن حنبل الشباني» كما أشار إلى منهجه في التصنيف بحيث إنه اجتهد «في اختصاره وتحريره، وتبيين رموزه وتحبيره»، وحتى يكون الاختصار تاماً، فقد جاء الكتاب «محذوف التعليل والدلائل، مشيراً إلى الخلاف والوفاق في غالب المسائل»، أما من حيث الترتيب والتبويب فقد جاء مراعياً لوقته فجاء «مرتبا ترتيب أبناء زماننا»، أما من حيث المضمون فقد رد على التساؤلات الظرفية، ولذا فقد جاء «مجيباً من تكرر سؤاله من إخواننا»[1]، حسب تعبير المصنف.

ثانياً: نماذج موسوعية لجمع الأقاويل الأصولية:

وإذا كان عمل كل من الرازي في المحصول، وعمل الآمدي في الإحكام عملاً تركيبياً للأصول. فقد عرف القرن الثامن عملاً تجميعياً من نوع آخر يقتصر على جمع أقاويل الأصوليين من شتى المذاهب، ومن مختلف مراحل تطوره إلى عصر المصنف، ويمثل بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤ هـ) نموذجاً حياً لهذا التوجه في كتابه «البحر المحيط في أصول الفقه»، واسمه يدل عليه دلالة تامة فهو عبارة عن موسوعة أصولية جمعت آراء أقطاب أصول الفقه من كل المذاهب والفرق، وقد كان واعياً بهذه المهمة وسجلها بقوله: «. . . وجمعت شوارده المتفرقات». ولم يكتف بالجمع بل قام بتحقيق نسبة الآراء إلى أصحابها. وتصحيح ما وقع في ذلك من أخطاء بالرجوع إلى المصادر الأصلية التي تجمع له منها «ما يربو على المئين»، محدداً منهجه وطريقته بقوله: «ولقد رأيت في كتب المتأخرين الخلل في ذلك، والزلل في كثير من التقريرات والمسالك، فأتيت البيوت من أبوابها، وشافهت كل مسألة من كتابها». إذن فالخطوات الأولى عنده تحددت في

---

(١) المختصر في أصول الفقه، ابن اللحام /ص٢٩، ٣٠.

تعيين أماكن الخطأ في نسبة الأقوال إلى أصحابها أولاً، ثم الرجوع إلى مصادرهم لتصحيحها ثانياً، أما طريقة التصحيح والتدقيق فتكون إما بنقل المضمون الصحيح للأقوال والآراء التي وقع الخطأ في نقلها، أو إيرادها كاملة بنصها، وهذه عبارته في ذلك: «... وشافهت كل مسالة من كتابها، وربما أسوقها بعباراتهم لاشتمالها على فوائد، وتنبيهاً على خلل ناقل وما تضمنه من المآخذ والمقاصد»

إلا أن الزركشي لم يكتف بهذا الجهد الموسوعي الجليل القدر الذي حفظ لنا فيه أقوالاً لمصنفين ضاعت كتبهم ولم يبق لنا منها إلا الاسم، بل أضاف إليها مجهوداً شخصياً آخر جليلاً وهو تدوينه لآرائه وتعليقاته الشخصية حيث يقول: «وزدت في هذا الفن من المسائل ما يزيد عن الألوف، وولدت من الغرائب غير المألوف»[1].

إن هذه المصنفات الموسوعية، وإن لم تقدم جديداً بصفة عامة في مجال أصول الفقه، إلا أنها أدت مهمة جليلة من حيث تدري أو لا تدري، وتتمثل هذه المهمة في حفظ التراث الأصولي وجمعه، وحفظ آراء الأصوليين سواء المؤسسين أو المطورين الذين ضاعت مصنفاتهم ولم نعد نسمع أو نعرف عنها شيئاً إلا أسماءها.

ثالثاً: التشكيك في جدوى أصول الفقه:

استمر أصول الفقه في الدوران في حلقة مفرغة إلى أن وصل في نهاية القرن الثامن الهجري إلى مستوى من التقليد والجمود جعله عرضة لحملة من التشكيك في جدواه، بل وحتى في اعتباره علماً قائم الذات، ويجد هذا التشكيك مسوغاً له في كون هذه المرحلة اتسمت بالجمود وتوقف حركة الاجتهاد، بحيث صار علم الأصول مجرد علم نظري كلامي جدلي، لا دور له في حركة الاجتهاد والحياة، وهذا ما جعل معظم المؤلفات الأصولية في هذه الفترة لا تتعدى شرح ما سبق تصنيفه من مؤلفات أصولية أو اختصاره،

---

(١) البحر المحيط للزركشي، المجلد الأول، ص٦و٧.

أو نظمه، أو غير ذلك من صنوف المجهودات عديمة الجدوى على الفقه وأصوله معاً.

ويعكس هذه الموجة من التشكيك ما جاء في «كتاب الإبهاج في شرح المنهاج» والذي تعاقب على تصنيفه السبكيان: علي بن عبدالكافي السبكي (ت٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبدالوهاب السبكي (ت٧٧١هـ)، حيث انصبت دعاوى التشكيك على الجوانب التالية:

أ ـ علم أصول الفقه ليس علماً قائم الذات، وإنما هو شذرات متفرقة من علوم مختلفة.

ب ـ قلة المباحث الأصولية الحقيقية قياساً إلى مباحث العلوم الأخرى.

جـ ـ انعدام فائدة علم الأصول بناء على المقدمتين السابقتين.

ورغم أن هذا التشكيك جاء في صيغة افتراضية وكأنه من وضع المصنف، إلا أنه من الصعب التسليم أنه افترضه مجرداً عن أي أساس واقعي، وهذه صيغة التشكيك كما وردت في كتاب الإبهاج، على الطريقة الجدلية السائدة وقتئذ:

ـ «فإن قلت: عظمت أصول الفقه، وهل هو إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟! نبذة من النحو... ونبذة من علم الكلام... ونبذة من اللغة ... ونبذة من علم الحديث... والعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه بالإحاطة بها؟ فلم يبق إلا الكلام في الإجماع، وهو من أصول الدين أيضاً، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه، فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً، بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئاً يسيراً.

ـ قلت: ليس كذلك، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة واللغويون... ولا ينكر أنه استمداد من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمها منها لم تذكر فيه بالذات بل

بالعرض، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه، ولا يصل إلى فهمها إلا من يلتف به»[1].

رابعاً: انتكاس محاولة الشاطبي التجديدية:

إن الركود والاجترار والتقليد الذي سيطر على الحياة العلمية للمسلمين، ومس أصول الفقه كغيره من العلوم، كان لا بد أن يثير ردود فعل تجديدية تصحيحية، وفعلاً فقد قام بعض الأفذاذ بمحاولات جادة كأبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، وابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) كل في مجال اختصاصه: الأول في مجال الاعتقاد والفقه وأصوله، والثاني في مجال التاريخ والعمران الإنساني. وقد قاما بهذه المحاولات في وقت كانت الأمة الإسلامية تغط في سبات عميق، وكانت أوروبا قد بدأت تتحفز للنهوض واليقظة. فلم تنتفع الأمة، وعلماؤها على الخصوص، بهذا النفس التجديدي التصحيحي، فانتكست جهودهما وجهود غيرهما من المصلحين وطواها النسيان.

ففي مجال أصول الفقه، وبعد أن وصل إلى حالة من التردي والدوران في الفراغ مما أدى إلى التشكيك في جدواه، كما ألمح إلى ذلك صاحبا الإبهاج في شرح المنهاج. تركزت جهود الشاطبي في إعادة الحياة لهذا العلم وربطه بالحياة والعمل والتطبيق، وذلك في كتابه الفريد في بابه «الموافقات». ولقد كان واعياً تمام الوعي بأن عمله هذا يدخل في باب «الابتكار» وأنه سيواجه كما توقع بـ «الإنكار» رغم ما كابد لتقديم «نتيجة عمره» و«يتيمة دهره»[2]. وفي ما يلي أقدم المحاور التي غلب على ظني أن العمل التجديدي للشاطبي تمحور حولها في كتابه الموافقات:

- تجديد البناء الهيكلي أو المنهجي لعلم أصول الفقه.
- إدخال المقاصد كمبحث أساسي في علم الأصول.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، الجزء الأول /ص٧، ٨ بتصرف واختصار.

(٢) الموافقات ١/ص٢٥، ٢٦.

ـ التقديم للكتاب بمدخل منهجي أو مقدمات منهجية عملية تصلح لكل علوم الشريعة.

١ ـ في ما يخص هيكلة كتابه وتقسيمه وترتيبه، أشار إليه في مقدمة كتابه حيث قسمه إلى خمسة أقسام هي: المقدمات العلمية، الأحكام، مقاصد الشريعة، الأدلة، الاجتهاد[١].

إن هذا التقسيم الخماسي المنصوص عليه، يقفز بالذاكرة إلى الوراء أزيد من ثلاثة قرون لمطالعة تقسيم مجدد آخر هو أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الذي قسم كتابه المستصفى كذلك إلى خمسة أقسام ونص عليها في مقدمته وهي مقدمة وأربعة أقطاب[٢]: المقدمة المنطقية، الأحكام، الأدلة، وجوه دلالة الأدلة، المجتهد. وإذا قارنا بين المنهجين، وجدنا مقدمات منطقية تقابلها مقدمات منهجية عملية، وأقساماً ثلاثة متشابهة تتعلق بالأحكام، والأدلة (بنفس الأسماء)، والاجتهاد (سماه الغزالي المجتهد)، بينما انفرد الغزالي بقسم وجوه دلالة الأدلة، والشاطبي بقسم مقاصد الشريعة.

٢ ـ وأما المقاصد فقد خصص لها مجلداً كاملاً من المجلدات الأربعة المطبوعة، هو المجلد الثاني حيث قسمه إلى قسمين: القسم الأول وعالج فيه مقاصد الشارع، وهي أربعة أنواع: مقاصد وضع الشريعة ابتداء، ومقاصد وضع الشريعة للأفهام، ومقاصد وضع الشريعة للتكليف، ومقاصد وضع الشريعة للامتثال. أما القسم الثاني فيعالج فيه مقاصد المكلف.

ولأننا سنعود إلى الحديث عن المقاصد مرة أخرى، فلن نطيل القول هنا مكتفين بالإشارة إلى أن الشاطبي جزم بكون «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً» وأن هذا الجزم ناتج عن استقراء حيث يؤكد ذلك بقوله: «استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد» وهو استقراء شامل تام بحيث «نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل

---

(١) الموافقات ١/ص٢٣، ٢٤، وتهذيب الموافقات /ص١٦، ١٧.

(٢) المستصفى ١/ص٣٨، ٣٩.

الشريعة» ومن هذا القطع بقيام الشريعة على مصالح العباد تثبت حجية «القياس والاجتهاد»[1] فأي عملية اجتهادية إذن يجب أن تضع نصب أعينها تحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية. وإلا فلا معنى للاجتهاد إذا لم يكن له أسس يرتكز عليها، وأدوات يستخدمها، ومقاصد يهدف إلى تحقيقها.

أما المقدمات المنهجية العملية، فإنها من بين أغنى ما قدمه الشاطبي في كتابه الموافقات، فعلى مدى أكثر من سبعين صفحة، استعرض ثلاثة عشر مقدمة منهجية تصلح لكل العلوم الشرعية وربما تتعداها إلى غيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإذا كانت المقدمات المنطقية للغزالي خصوصاً، ولغيره من الأصوليين من بعده، تهم تنظيم وترتيب العقل الإنساني، الشيء الذي يكون فطرياً عند ذوي العقول الكبيرة، فإن المقدمات المنهجية للشاطبي لا يستغني عنها الطالب بل ربما كذلك كثير من العلماء، وإن كنت أجزم أن كثيراً منها لا يخص أصول الفقه لوحده، فإن الدوافع التي دفعت الشاطبي إلى ذكرها في أول كتابه واضحة بينة، وتتعلق بالدرجة غير المرضية التي وصل إليها أصول الفقه من المطارحات الكلامية واللغوية وغير ذلك من الحشو الذي أثقله حتى أقعده عن القيام بوظيفته الاجتهادية الاستنباطية. ونسجل في ما يلي أهم المقدمات التي لها اتصال بموضوع أصول الفقه، مع اقتراح عناوين لها[2]:

أ ـ رفض المسائل التي ليست لها وظيفة استنباطية:

كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية.

ب ـ استبعاد المسائل التي لها وظيفة مساعدة غير أصلية:

لا يلزم على هذا ـ أي على القاعدة السابقة ـ أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جهة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر

---

(١) المرجع السابق ٢/ص٦، ٧.

(٢) الموافقات ١/ص١٢.

العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والبيان، والعدد والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، إذ ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله.

ج - تجريد أصول الفقه من المسائل المقحمة فيه:

. . . وعلى هذا يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبيّ متعبداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل.

د - تقرير المسائل المساعدة للأصول في علومها الأصلية:

لا ينبغي أن يعد منها - أي من أصول الفقه - ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه، وإن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو: نحو معاني الحروف وتقاسم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف، وشبه ذلك...

هـ - تجريد أصول الفقه من الخلاف الكلامي:

كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في الكلام. . . وكمسألة تكليف الكفار بالفروع. . . فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه.

و - استعمال المنهج العملي المستحسن شرعاً:

ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً ثم يعود إلى حالته الأولى؟ . . . إلى أن يقول: فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم.

ز ـ التمييز بين مكونات العلم ومكملاته وفضوله:

من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو من ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه... المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تعد من الملح كالمسائل المنبه عليها في أصول الفقه... والقسم الثالث ما ليس من الصلب ولا من الملح ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، ... فهذا ليس بعلم... لأن الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس.

وطيلة استعراض الشاطبي لمقدماته كان يركز على الجانب العملي التطبيقي وما يرتبط به من مصطلحات من قبيل «المشاهدة» و«التجربة العادية» و«الثمرة التكليفية» و«ما تحته عمل» أو «ما ينبني عليه عمل أو فروع عملية» و«صلاح أحوال العبد» ... وغيرها من المصطلحات الدالة على أنه كان بصدد اقتراح منهج أصولي جديد يرتكز على العمل والحس والتجربة، وابتدأ بالمقدمات النظرية فأبدلها بمقدمات عملية. لكن المؤسف أن هذا التوجه لم يكتب له النجاح وطواه النسيان، في حين أنه كان وما يزال كفيلاً بإحداث ثورة عملية وتجريبية في سائر العلوم ومنها أصول الفقه، علماً أن قبساً من هذا المنهج العملي الذي بشر به الشاطبي ـ فضلاً عن المنهج المقاصدي الذي يهتم بجوهر الأشياء لا بظواهرها السطحية ـ هو الذي بنت عليه أوروبا خاصة والغرب عامة نهضتها الفكرية والعملية، بعد فترة يسيرة من زمن الشاطبي.

لقد بقي تراث الشاطبي نسياً منسياً حتى القرن التاسع عشر حيث نبه بعض دعاة النهضة من أمثال محمد عبده تلامذته إلى ضرورة العناية بهذا التراث ودراسته وتدريسه، فقام أحدهم بطباعة الكتاب بعد تحقيقه، وقام الآخر بتدريسه أو تدريس أجزاء منه لطلبته[1].

وقد أفاض الدكتور أحمد الريسوني في الحديث عن مراسلات الشاطبي مع بعض الفقهاء المعاصرين له، وخصوصاً في بلاد المغرب، حيث لم تشر

---

(١) مقدمة تحقيق الموافقات ١/ص١٢، وأصول الفقه للخضري /ص١.

المصادر التي تحدثت عنها حتى إلى اسم مرسلها الشاطبي، ولم تذكر هذه المراسلات بنصها مما جعل الدكتور الريسوني يتأسف «غاية الأسف أن تكون رسائل لها كل هذه القيمة العلمية والتاريخية قد ضيعت»[1].

وإذ أشاطره في أسفه، فإنني أكاد أجزم أن السبب الذي دفع إلى إخفاء هذه المراسلات، هو نفسه السبب الذي أدى إلى إقبار تراث الشاطبي، وخصوصاً الموافقات، لأنه كان يدعو إلى التجديد والاجتهاد ونبذ التقليد والابتداع، وهي الأمور التي رفضت في زمن الانحطاط والابتداع والركون إلى التقليد.

* * *

المبحث الثالث:
أصول الفقه في طور الانبعاث

بعد انتكاسة محاولة الشاطبي التجديدية، عاد علم أصول الفقه إلى سابق عهده مواصلاً مسيرته التقليدية المتسمة بالجمود والدوران في حلقة مفرغة من الشروح والمختصرات والمنظومات والحواشي، فضلاً عن استمرار محاولات الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء، والتي ابتدأت بكتاب «بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام» لمظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي الحنفي (ت٦٩٤هـ)، كما صنفت فيها عدة مصنفات أخرى مثل «تنقيح الأصول» لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي (ت٧٤٧هـ)، و«التحرير» لكمال الدين بن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ)، ولم أتعرض لهذه الطريقة لعدة أسباب منها:

- أن غالب القائمين بها من الأحناف، ولعل طريقة المتكلمين قد استهوتهم، فارتأوا ولوجها تحقيقاً لرياضة فكرية في وقت توقف فيه الاجتهاد.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي /ص٩٣ ـ ١٠٧.

ـ أنها لم تولد فقهاً وإنما انعكست سلباً على أصول الفقه، رغم الجهود المضنية التي بذلت فيها، وبالغت في الاختصار لدرجة «اضطربت العبارة واستغلقت» على حد قول الشيخ الخضري، فإذا أردت أن تفهم «مراد قائلها فكأنما تحاول فتح المعميات» لأنها وصلت إلى حدود الإلغاز والإعجاز»[1].

ـ أنها هي نفسها دخلت في دائرة الشروح والحواشي لفهم مستغلقاتها، وحل رموزها مثل «تيسير التحرير» لمحمد أمير بادشاه (ت٩٨٧هـ)، والذي شرح به كتاب التحرير، حيث اقتصرت مثل هذه الجهود على «حل الألغاز وفك الطلاسم، وشرح العبارات، فهم لم يأتوا بجديد ولم يضيفوا إلى ما كتب السابقون شيئاً»[2]، وإن كان لهم من فضل على الأصول رغم كل ذلك، فإنما يكمن في حفظ التراث الأصولي باجتراره وإعادته وتكراره حيث يرى بعض الدارسين أنه «لولا أن قيضهم الله للقيام بهذا العمل الجليل، لما وصل إلينا شيء من هذه الثروة العظيمة»[3].

واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن أطلت على الأمة الإسلامية بوادر يقظة جديدة شملت أصول الفقه وغيره. وهذا ما سنحاول معالجته من خلال استعراض جهود الانبعاث متمثلة في محاولات إحياء أصول الفقه، وتحقيق تراثه، ومبادرات تجديده.

* * *

● الفقرة الأولى:
مبادرات إحياء أصول الفقه

ونستعرض في هذه الفقرة جهوداً نموذجية تمثل محاولات رائدة لنبذ التقليد وإحياء الاجتهاد، من خلال أعمال الشوكاني، ثم محاولة بعث الحياة

(١) أصول الفقه للخضري / ص١١.

(٢) غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول / ص١٠٥.

(٣) غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول / ص١٠٥.

في أصول الفقه كاملاً من خلال تغيير أسلوبه وطريقة تدريسه، وإغناء مباحثه ممثلين لذلك بطريقة الشيخ الخضري، وأخيراً نبرز تحدي القوانين والأصول الأوروبية للتقنين، للفقه ولأصول الفقه، ممثلين لذلك، بنموذج الشيخ المنياوي.

أولاً: الشوكاني رائد الاجتهاد ونبذ التقليد:

بعد قرون من الانحطاط المتجلي في الاختصار والتحشية والنظم، وإعادة الاجترار والتقليد، يمكن القول إن العلامة اليمني محمد بن علي الشوكاني (١١٧٢هـ/١٧٦٠م - ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م) هو الباعث الحقيقي للنهضة الجديدة للفقه والأصول خاصة، وللاجتهاد بصفة عامة في هذه العصور المتأخرة، فقد جمع أشتات العلوم وأصنافها، وألف المصنفات العديدة في كل فن حتى فاقت مصنفاته المئتين، وهو في كل ذلك يستفيد من مناهج العلوم والفنون التي برع فيها «فهو يتحلى بأمانة المحدث، ويستنبط بعقلية المنطقي الفقيه، ويستنير بمنهج الأصوليين ويكتب بوجدان الأديب، ويؤرخ بدقة الحفاظ»[1].

إننا أمام شخصية فذة قوية، شخصية عالم، مجدد أصولي، صاحب بصيرة واستقلال في الرأي، مشارك في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، شخصية تتحلى بالنضج الإنساني والحس الحضاري، وكل هذا جعله يرفض التقليد ويدعو إلى التجديد.

وقد لقي الشوكاني الكثير من العنت حين دعا إلى نبذ التقليد ورفع لواء الاجتهاد والتجديد، مبتدئاً بنفسه، فتخلى عن المذهب الزيدي والتزم الحق أينما وجده، كما التزم عقيدة السلف الصالح متخليا عن التقليد، وهذا ما جعله مستهدفاً من طرف المقلدين وخصوم التجديد، ولكنه كان في نفس الوقت

---

(١) انظر ترجمته في مقدمة تحقيق السيل الجرار ١/ص٥ - ٥١، وأصول الفقه تاريخه ورجاله / ص٥٦٧ - ٥٨٣، ومقدمة تحقيق القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد /ص٧ - ٢٤.

منارة يهتدي بها المتطلعون إلى غد جديد، فقد وضعت دعوته إلى التجديد والاجتهاد ونبذ التقليد متفقهي عصره في حيرة من أمرهم، فهل يا ترى يبقى باب الاجتهاد مغلقاً كما تواضع الناس على ذلك؟ أم لا بد من فتحه ولا ضير في ذلك كما يدعو هو وينادي؟ فلما أرادوا حسم هذا التردد، وقطع دابر التشكك توجهوا إليه يطلبون الإجابة، فكان أن صنف كتابه «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد»، يقول في مطلعه: «طلب مني بعض المحققين، من أهل العلم أن أجمع له بحثاً يشتمل على تحقيق الحق في التقليد: أجائز هو أم لا؟ على وجه لا يبقى بعده شك، ولا يقبل عنده تشكيك»

أما طريقة تصنيف هذا الكتاب فقد سلك فيه طريقة السؤال والجواب بافتراض أسئلة تتضمن الاعتراضات والشبهات المطروحة ثم التصدي للإجابة عنها بما يشفي الغليل، وفي ذلك يقول: «ولما كان هذا السائل من العلماء المبرزين، كان جوابه على نمط علم المناظرة»[١]. إن هذا الأسلوب الحواري التناظري يذكرنا بأسلوب الإمام الشافعي في الرسالة، فهل نستشف من ذلك أنه أسلوب المجددين المبدعين المجتهدين؟

إن دعوة الشوكاني للاجتهاد ونبذ التقليد لا تقتصر على العلماء فحسب، بل تمتد لتشمل كل الفئات وأصناف الناس، ولكن كل في نطاقه وحسب طاقته واقتداره، فالمقلد الجاهل «يمكنه الوقوف على الدليل بسؤال علماء الشريعة . . . فيفيدونه النص إن كان ممن يعقل الحجة . . . أو يفيدونه مضمون النص بالتعبير عنه بعبارة يفهمها»[٢].

أما العلماء فلا عليهم أن يتهيبوا الاجتهاد إذا استوفوا شروطه ومتطلباته من العلم بنصوص الكتاب والسنة، والمعرفة بمسائل الإجماع حتى لا يفتوا بخلافها، والعلم بلسان العرب للتمكن من تفسير ما ورد في الكتاب والسنَّة، والعلم بأصول الفقه، والمعرفة بالناسخ والمنسوخ[٣].

---

(١) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد /ص٢٧.

(٢) المرجع السابق / ص ٨٨.

(٣) إرشاد الفحول / ص٤١٨ ـ ٤٢٢.

ثم يدعو علماء عصره إلى ضرورة نفض الغبار عن أنفسهم واقتحام ميادين الاجتهاد، لأن «الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للأسبقين، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنّة المطهرة قد دونت، وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد»[1].

ولقد سلك الشوكاني مسلك المجتهدين هذا في كتابه الأصولي إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، فعلم الأصول عنده ليس علماً للحفظ والاجترار، بل إنه «العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام»، وبما أنه من جملة هؤلاء الأعلام المجتهدين، فإنه تجاوز في تصنيفه مجرد التقليد والتكرار، بحيث لم يذكر «فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن إلا ما كان لذكره مزيد فائدة، يتعلق به تعلقاً تاماً وينتفع بها فيه انتفاعاً زائداً». أما المسائل والمباحث التي لا تتعلق بعلم الأصول ولا تفيده فقد أخذ على نفسه عدم التعرض لها. وحين يضطر إلى ذلك يقدم الأسباب الداعية إلى ذلك، وعلى سبيل المثال حين ختم الفصل الأول المتعلق بتعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده، تقدم بمسوغات هذا الفصل قائلاً: «ووجه ذكرنا لما اشتمل عليه هذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة لطالب هذا العلم، كما لا يخفى على ذي فهم»[2]. كما أنه يتجنب الإطالة والإسهاب في هذه المباحث التي لا تتعلق بأصول الفقه محيلاً إلى مظانها نحو قوله في مطلع الفصل المتعلق بالألفاظ «وجميع ما ذكر ههنا قد بين من علوم معروفة، فلا نطيل البحث فيه»[3] أو قوله عند بحثه لدلالات الحروف: «فلا حاجة لنا إلى التطويل بهذه الحروف التي لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة»[4].

---

(١) المرجع السابق / ص٤٢٤.
(٢) المرجع السابق /ص٢٢ ـ ١٦.
(٣) المرجع السابق /ص٤٣.
(٤) المرجع السابق / ص٦١.

ثانياً: الشيخ الخضري وصياغة معاصرة لأصول الفقه:

في العصر الحديث، بدأت نهضة العلوم الإسلامية وانبعاثها تطل من جديد مواكبة التحديات التي واجهتها الأمة الإسلامية في سائر المجالات. ويطالعنا في مجال أصول الفقه وجه من وجوه العلماء نفض الغبار عن الأصول، وحاول تدريسه والتصنيف فيه على منوال جديد، ذلكم هو الشيخ محمد الخضري (١٢١٣هـ/١٧٩٨م ـ ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م)، الذي عاش في عصر النهضة، وبالضبط في نهاية القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي.

له كتاب جليل يحمل عنوان «أصول الفقه» جمع فيه الدروس التي كان يلقيها على طلبة مدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة، وذلك حتى «يستفيد منه من أحب»، خصوصاً بعد أن طلب منه ذلك «جمع من طلاب هذه المدرسة». أما المنهج الذي سار عليه المؤلف ـ رحمه الله ـ فقد أوضحه كذلك في مقدمة كتابه، وهو يتضمن الخطوات التالية[1]، التي أقترح ترتيبها كما يلي:

١ ـ ستعراض القواعد الأصولية: ويقول في ذلك «... أذكر القواعد أولاً حسبما يقع في نفسي أنه الصحيح».

٢ ـ شرح القواعد الآنفة: وعن هذه الخطوة يقول: «ثم أتبع ذلك ببيان شاف لها».

٣ ـ البرهنة على صحة هذه القواعد: وفي هذا يؤكد: «ثم أبرهن على صحتها».

٤ ـ استعراض آراء المخالفين: حيث يقول: «ثم اذكر قول المخالفين إن رأيت لخلافهم وجهاً».

٥ ـ التمثيل للقواعد المذكورة: يقول في ذلك: «ولا أضن على القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة».

---

(١) أصول الفقه للخضري / ص١٣.

وقد عانى الشيخ من الكتب الأصولية التي ألفت في عصور التقليد والجمود، وهذا ما دفعه إلى المشاركة في جهود التجديد والانبعاث، ولم يفته أن يسجل هذه المعاناة، حيث استنكر المبالغة في الاختصار الذي وصل «حد الإلغاز والإعجاز» حتى كادت المصنفات المختصرة أن «لا تكون عربية المبنى» وأكثرها مبالغة في ذلك «كتاب التحرير لابن الهمام لأنك إذا جردته من شروحه، وحاولت أن تفهم مراد قائله، فكأنما تحاول فتح المعميات»[١].

وكما عاب على المختصرات إعجازها وإلغازها، فهو يعيب كذلك على الموسوعات التي لا طائل ولا فائدة من ورائها، ومن هذا القبيل يذكر كتاب «جمع الجوامع» الذي لا يعدو أن يكون «عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً ولا سامعاً» لأنه «خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد». إلا أنه لم يفته أن ينوه إلى بعض المصنفات الأصولية المفيدة للمتأخرين، معتبراً أن من «أدق كتب المتأخرين مسلم الثبوت لمؤلفه محمد بن عبدالشكور المتوفى سنة ١١١٩هـ»[٢].

كما يعيب على المصنفين في الأصول عدم عنايتهم بمقاصد الشريعة، وهي التي سماها «الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع» مشيراً إلى أن أحسن من كتب فيها هو أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات الذي يصفه بأنه «كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة، لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره»، ثم يحكي قصته مع هذا الكتاب، إذ كان يدرس أصول الفقه في السودان، وزاره الشيخ محمد عبده هناك، واطلع على دروسه، لكنه نصحه بالاطلاع على الموافقات والإفادة منه، وفي ذلك يقول: «. . . أشار علي أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي، وأمزج ما أملي بشيء منه، ليكون في ذلك لفتاً لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الإسلامي» وهذا بالضبط ما فعله شيخنا حيث يقرر ذلك بقوله: «فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة

---

(١) المرجع السابق / ص١١.

(٢) المرجع السابق / ص١١.

بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول»[1].

ومن هنا أصبحت لمقاصد الشريعة مكانتها عنده، فهي من أسس أصول الفقه حيث يؤكد أن «من قواعد هذا الفن ما يرجع إلى سر التشريع»، ولذلك قسم كتابه إلى قسمين أولهما يعالج مباحث الأحكام، وطرق الاستنباط والأدلة والاجتهاد، بينما يعالج الثاني ما يتعلق بمباحث «سر التشريع»[2].

ثالثاً: تحدي القوانين الأوروبية للفقه وأصوله:

في نفس الفترة التي عاشها الشيخ محمد الخضري في القرن التاسع عشر، وحتى قبلها مع حملة نابليون على مصر، عانت الأقطار العربية والإسلامية من تحديات ثقافية وعلمية وسياسية، كمظهر من مظاهر الغزو الاستعماري المتربص، ومن بين هذه التحديات التحدي التشريعي، حيث إن القوانين الأوروبية الزاحفة على المنطقة سواء في تركيا أو في الجزائر أو مصر أو غيرها شكلت منافساً قوياً وغريباً للفقه وأصوله، وذلك بمحاولة استبدال التشريعات الإسلامية وأصولها بتشريعات أوروبية وافدة وذات أصول خاصة بها. والمعركة في هذا المجال التشريعي كانت واضحة ومكشوفة للطرفين، ففي المجال الإسلامي أو «المجال العثماني» كما سماه أحد الدارسين الأوروبيين كان مصطلح القانون «يعني بشكل عام مجموعة الأحكام المدنية الصادرة عن الدولة خارج نطاق الشريعة والفقه»[3].

والجدير بالذكر أن هذه التحديات والضغوط اتسمت بالتدرج، ففي البداية كانت تتجه إلى استثناء الأوروبيين القاطنين بالبلدان الإسلامية من تطبيق الأحكام الشرعية، ثم تطورت إلى إنشاء «محاكم خاصة» للفصل في القضايا التي يكون أحد أطرافها من الأجانب، وذلك تحت ذريعة «عدم الثقة

---

(١) المرجع السابق /ص١٢، ١٣.

(٢) المرجع السابق /١٧ ـ ٢١.

(٣) الشريعة والقانون في العصر العثماني/ ص١٥٣.

بالمحاكم الإسلامية، وتأخر نظامها القانوني» ثم انطلاقاً من هذه «البدايات المتواضعة تطور نظام المحاكم المختلطة»[1].

ففي الدولة العثمانية مثلاً، وحتى سنة ١٨٣٩م كان هناك نظام قانوني واحد في الدولة هو الشريعة الإسلامية ... لكن بعد العام ١٨٣٩م جرى تبني مجموعات من النظم والأحكام ذات الأصل القانوني الغربي، ففي عام ١٨٥٠م تم تبني القانون التجاري الفرنسي، وهناك فصول ومجالات أخرى جرى فيها تبني القوانين الأوروبية تدريجياً... مثل قانون البحار، وقانون العقوبات، ومسطرة تطبيق قرارات المحاكم[2].

أما في مصر فقد استمر محمد علي يطبق قوانينه الخاصة المستمدة من القوانين الأوروبية، حيث كان أكثر قوانينه شمولاً وابتعاداً عن الشريعة ذلك الصادر عام ١٨٤٤م، وفي عام ١٨٦٣م تم في مصر «تطبيق القانون الجنائي العثماني الجديد الصادر عام ١٨٥٨م، والمؤسس على القانون الفرنسي» وفي سنة ١٨٧٥م صدر القانون المدني حيث «استند إلى القانون الفرنسي بشكل عام، وكانت مراعاته للحاجيات المحلية محددة بأخذ بعض المسائل من كتب الفقه بشكل جزئي»[3].

لقد ووجهت هذه التحديات من قبل معظم العلماء غالباً بالرفض، وأحياناً من قبل الحكام وبعض العلماء بالقبول، فبرزت نتيجة لهذا القبول محاولات للتوفيق بين القوانين والأصول الأوروبية الوافدة مع الفقه وأصوله.

من بين هذه المحاولات التوفيقية التي ظلت مخطوطة إلى نهاية القرن العشرين، كتاب الشيخ مخلوف المنياوي (١٢٣٥هـ/١٢٩٥هـ - ١٨١٩/١٨٨٧م)، الذي نشر مؤخراً تحت عنوان: «المقارنات التشريعية:

(١) الإصلاحات القانونية في مصر/ ص ٢٦٧.

(٢) مجلة الأحكام العدلية. س. س. أنر/ ص١٩٨، ١٩٩.

(٣) الإصلاحات القانونية في مصر /ص ٢٦٥ - ٢٦٩.

تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك»، فالشيخ إذن توفي في عهد الخديوي إسماعيل قبل الاحتلال الإنجليزي لبلاد مصر بقليل، وقبل تطبيق القوانين المدنية والجنائية التي ألزم بها المستعمر الإنجليزي عام ١٨٨٣م» حيث إن ملك مصر كان مهتماً بهذه المقارنة «نظراً للضغوط التي كانت تمارسها القوى الغربية عليه لإلزامه بتطبيق القوانين الأوروبية في البلاد»[١]. وذلك حسبما أوضحه الملك نفسه للشيخ رفاعة الطهطاوي مطالباً إياه بتأليف كتاب مبسط في الفقه يستجيب لبعض المعايير العصرية، ولكنه رفض خوفاً من أن يثور عليه شيوخ الأزهر «وقد ينسبونه إلى الزيغ أو الفسق»، فطلب منه أن يترجم له قانون نابليون أو القانون المدني الفرنسي ففعل، ثم كلف الشيخ المنياوي بالتعقيب على هذا القانون «من وجهة نظر المذهب المالكي» ففعل ذلك أيضاً[٢]. حيث قام في كتابه هذا بالمقارنة بين القانون المدني الفرنسي والفقه المالكي بناء على المنهج التالي[٣]:

ـ الاهتمام بلمح أوجه التشابه بين أحكام القانون الفرنسي ونظائرها الفقهية.

ـ تجاهل معالم الخلاف والتأكيد على جوانب الاتفاق بهدف الدفاع عن الفقه الإسلامي، وربما يكون ذلك بإيحاء من الخديوي إسماعيل عن طريق رفاعة الطهطاوي.

ـ إباحة التخير من المذاهب الفقهية وعدم التقيد في القضاء والأحكام بمذهب من المذاهب.

ـ ضرورة الاعتماد على الاجتهاد.

ـ قبول أحكام القانون المدني الفرنسي إذا أيدتها النصوص الشرعية أو الاجتهادات الفقهية.

---

(١) مقدمة تحقيق المقارنات التشريعية ١/ص٥.

(٢) المرجع السابق /ص٩.

(٣) المرجع السابق /ص١٠ ـ ٤٢.

- بذل أقصى الجهد في البحث عن طبيعة القواعد القانونية، وموافقتها لأصول الشريعة وآراء الفقهاء أو مخالفتها لهذه الأصول وتلك الآراء.

- عدم شمول مقارناته لكل بنود القانون المدني الفرنسي، واقتصاره على اختيار أهم البنود[1].

وقد حاول الشيخ بكل الوسائل أن يؤصل لعمله هذا[2]، مبيناً أنه يحتوي على «جملة دقائق من مذهب مالك إمام دار الهجرة النبوية، بينها وبين قانون أوروبا موافقة أو مناسبة جلية، جمعتها برغبة من سمت به معالم ملك مصر» ويقصد الخديوي إسماعيل. فهو إذن ملتزم بطاعة أوامر أعلى سلطة في البلاد من جهة أولى.

ومن جهة أخرى فإنه يرتكز على كون عدد من الأصوليين - ومن بينهم القرافي (ت٦٨٤هـ) في شرح تنقيح الفصول - جوزوا «تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينتقض فيه قضاء القاضي»، وكأنه يعتبر مدونة نابليون مذهباً من المذاهب يجوز تقليده ما لم يخالف حسب تعبيره «الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي» كما يعزز موقفه بأن يستند إلى قول عمر بن عبدالعزيز (ت١٠١هـ): «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» هذا القول الذي «ذكر بعض أصحاب سحنون (ت٢٨٠هـ) أنه حديث، والفجور: الميل عن الحق»، كما استند إلى أقوال علماء مالكيين آخرين يرون أن «المجتهد يجوز له أن يجدد أحكاماً لم تكن معهودة في زمن النبيّ ﷺ»، وأن «هذه الأحكام المتجددة بتجدد أسبابها ليست خارجة عن الشرع بل هي منه»، فهل يا ترى ما قام به الشيخ يعد تجديداً أم تقليداً أم تبريراً أم تلفيقاً؟ كما يشير إلى «أن الفساد قد كثر وانتشر

---

(١) من خلال تصفح البنود التي لم يتعرض لها، يبدو أن من بينها تلك التي تثير حرجاً كبيراً بسبب مخالفتها لأحكام وأصول الشريعة، مثل انفساخ الزواج، وعقد الزواج الثاني، والتفريق بين الزوجين، والبنوة والأبوة والتبني، وبلوغ الرشد، والتنزيل والإرث والقسمة وشروطها. . .إلخ.

(٢) المرجع السابق / ص٤٣ - ٥٠.

وذلك يقتضي اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية» إلى غير ذلك من النصوص الدالة على هذا الفهم التوفيقي الاضطراري الذي لم يختص بمجال الفقه والأصول، بل شمل كذلك مجالات العقيدة والأخلاق والسياسة ونظم الحكم أمام الانبهار أو الضغط المتأتي من الاحتكاك بطلائع الاستعمار الأوروبي.

وقد بذل الشيخ جهداً كبيراً لإظهار توافق التشريعين الإسلامي والأوروبي، حتى بالنسبة للأحكام التي يظهر أنه ليس لها نظير في الفقه الإسلامي، من مثل استدلاله على اكتساب صفة المواطنة أو زوالها في القانون الفرنسي، بأحكام تتعلق بالأيمان في الفقه المالكي[١].

هذا المسار النظري المقارن للقوانين الأوروبية بالفقه الإسلامي من جهة، والمسار العملي التطبيقي للقوانين الوضعية في البلدان الإسلامية من جهة أخرى، أسفر في نهاية المطاف عن اقتناع بعض علماء الشريعة بضرورة التعامل مع بعض المعطيات القانونية وإدخالها إلى أصول الفقه، كأمر واقع لا يمكن تجاهله، وكان على رأس هؤلاء الشيخ عبدالوهاب خلاف (ت١٣٧٦هـ/١٩٥٦م) الذي أشار في مقدمة طبعة كتابه «علم أصول الفقه» لسنة ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م إلى كونه عمل في كتابه هذا على تذليل الصعاب وتقريبه للتناول، حيث قام بصياغة مسائل أصول الفقه، حسب قوله: «في قواعد كلية، وأن أورد أمثلتها التطبيقية من النصوص الشرعية ومن مواد القوانين الوضعية، وأن أقارن بين كثير من بحوثه وما يقابلها من بحوث علم أصول القوانين»[٢].

وبهذا الصنيع تكون المواد القانونية قد عرفت طريقها إلى أصول الفقه في معظم المصنفات الأصولية إلى وقتنا هذا.

* * *

(١) المرجع السابق /ص١٩ وص٥٤، ٥٥.

(٢) علم أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف /ص٧.

• الفقرة الثانية:

الجهود الأصولية المعاصرة

منذ مطلع القرن التاسع عشر وإلى مطلع القرن العشرين الميلادي، خضعت معظم البلدان العربية والإسلامية للاستعمار الأوروبي، ودخلت شعوبها في مواجهات مسلحة ومعارك سياسية من أجل تحرير نفسها، وتخلل هذه المواجهات والمعارك صراع فكري بين ما هو دخيل وما هو أصيل، في كل المجالات ومنها المجال العلمي والعملي، ومن أهم واجهات هذا الصراع المجال الفقهي والقانوني، حيث احتدم بين الشرع والفقه من جهة، وبين القوانين الأوروبية الوافدة من جهة أخرى صراع مرير ما تزال آثاره ماثلة بين ظهرانينا إلى اليوم، وكان من نتائج هذا الصراع إبعاد الشريعة والفقه عن معظم مجالات الحياة اليومية للمسلمين، وبعد أن حصلت البلدان الإسلامية على استقلالها، وأفاقت الشعوب من ذهولها بعد مضي مدة زمنية على هذا الاستقلال، شهدت الأمة الإسلامية صحوة جديدة، وتاقت إلى استئناف حياتها في ظلال شريعتها وفقهها، فكان من ثمار ذلك صحوة علمية شملت أصول الفقه، فيما شملته من علوم ومعارف إسلامية، فتولد عن ذلك تبسيط أصول الفقه وتدريسه في الكليات والجامعات، بما في ذلك كليات الحقوق ومعاهد الدراسات القانونية والقضائية، وتحقيق وطبع التراث الأصولي القديم، وانتعاش الدراسات المقاصدية، والدراسات الأصولية المفردة، ليتوج كل ذلك بالتنادي إلى تجديد وتطوير علم الأصول. وسنحاول في هذه الفقرة إبراز ومعالجة أهم هذه الجهود الأصولية المعاصرة من خلال المحاور التالية:

أولاً: تحقيق وطبع التراث الأصولي:

لقد عفا الزمن على كثير من المصنفات الأصولية القديمة، فمنها ما لحقه الضياع وعدت عليه عوادي الزمان، ومنها ما سرق وحفظ في الخزانات العامة والخاصة في الدول الأوروبية، ومنها ما بقي مطموراً مجهولاً بين ركام من المخطوطات في المكتبات الخاصة والعامة في البلدان العربية والإسلامية.

ومنذ دخول المطابع إلى البلدان الإسلامية بدأت طباعة عدد من المخطوطات، ومنها مخطوطات المصنفات الأصولية، إلا أن الملاحظ أن معظم المصنفات التي تمت طباعتها إلى ما بعد منتصف القرن العشرين الميلادي، هي تلك المصنفات المذيلة بالشروح والحواشي، والتي كانت متداولة في عصور الانحطاط. وبقيت كذلك إلى العصر الحديث، ومن أمثلة هذه المصنفات:

* الإبهاج بشرح المنهاج لتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، وولده تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، طبع بمصر ثم بلبنان عدة مرات.

* حاشية الشيخ حسن العطار، على شرح المحلي، على جمع الجوامع لابن السبكي، مع تقريرات للشيخ عبدالرحمٰن الشربيني، وتقريرات أخرى للشيخ محمد علي بن حسين المالكي، أي خمسة كتب في المجموع.

* حاشية البناني، على شرح المحلي، وهامش للشيخ عبدالرحمان الشربيني أي ثلاثة كتب في المجموع.

* أصول البزدوي، وعليه شرح للبخاري، طبع بالأستانة سنة ١٣٠٧هـ.

* أصول السرخسي، طبع بدار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢هـ بعناية لجنة إحياء المعارف النعمانية.

* التحرير لابن الهمام، مع شرحه تيسير التحرير لبادشاه، المطبعة الحلبية سنة ١٣٥١هـ.

* التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، مع حاشية الغنزي، وملا خسرو وعبد الحكيم، المطابع الخيرية سنة ١٣٠٦هـ.

* المستصفى للغزالي، وبهامشه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور، المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢٢هـ.

* كنز الوصول إلى معرفة الأصول لفخر الإسلام البزدوي، وبهامشه

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين البخاري، طبع سنة ١٣٠٨هـ بمطبعة الشركة الصحافية العثمانية.

* مناهج العقول شرح منهاج الأصول للبدخشي، ومعه نهاية السول شرح منهاج الأصول كذلك.

* نهاية السول للأسنوي، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعي (ت١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.) وهو معاصر سار على مناهج القدماء. وطبعه في رجب ١٣٤٣هـ، بمصر.

إن هذه النماذج التي أثبتناها هنا ومثيلاتها، تتميز بعدة مميزات من أهمها ما يلي:

١ ـ تداخل عدة كتب في كتاب واحد، فقد يضم المطبوع الواحد كتابين على الأقل: واحد في الأعلى والثاني في الأسفل يفصل بينهما خط، وقد يصل المجموع إلى خمسة كتب: كتاب أصلي، وشرحه، ثم شرح شرحه، ثم هامش أول يسمى تقريرات، ثم حاشية أخرى وهي تقريرات أيضاً، ولا يخفى على القارئ المعاصر صعوبة مطالعة مثل هذه الكتب المتداخلة والقدرة على الفصل في ما بينها.

٢ ـ دقة الخط وعدم وضوح طباعة بعض الحروف، فضلاً عن انعدام فهارس الموضوعات أو عدم وفائها بالغرض عند وجودها، وكل ذلك مما يزيد من صعوبة المطالعة أو العثور على المسائل المراد بحثها بسهولة.

٣ ـ انعدام وجود عناوين للأبواب والفصول والمباحث تسهل مهمة الباحث.

٤ ـ عدم تصدير هذه المطبوعات بمقدمات تحقيقية تعرف بالمصنف والمصنف ومنهج التصنيف، وأهمية الكتاب بين الكتب الأصولية المعتمدة.

إن هذه الخصائص وغيرها مما لم أرد الإطالة فيه وخاصة صعوبة

اللغة، هو الذي جعل من العسير على الباحث المعاصر أن يستفيد من هذه المصنفات، فضلاً عن عدم طباعة عدد كبير من أمهات الأصول، كل ذلك حول الاتجاه إلى ضرورة تحقيق كتب الأصول مفردة غالباً. وأحياناً أخرى مزدوجة، وطباعتها في شكل جذاب وبحروف واضحة، وأوراق جيدة، مع تخصيصها بمقدمات للتحقيق والدراسة توثق مختلف الجوانب المرتبطة بالكتاب وصاحبه، وقد ابتدأ هذا النوع من التحقيق والطباعة في منتصف القرن العشرين الميلادي تقريباً، ونشط بالخصوص في الثمانينيات والتسعينيات منه، خصوصاً بعدما أولته بعض الجامعات الإسلامية، وتحديداً جامعتي أم القرى بمكة المكرمة والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عناية فائقة، ومن بين أهم نماذج الكتب التي تم إخراجها بناء عل هذا المنهج الجديد، الكتب التالية:

* الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي، بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، حيث أتم تحقيق الكتاب في رجب ١٣٥٨هـ/موافق سبتمبر ١٩٣٩م، وطبعتها مطبعة مصطفى الحلبي بمصر. كما تمت طباعتها مختصرة في سلسلة «تقريب التراث»، مع فهارس واضحة مبسطة، ودراسة للدكتور محمد نبيل غنايم، ومراجعة وإشراف الدكتور عبدالصبور شاهين، وتم إخراجها في مركز الأهرام بالقاهرة سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

* المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري المعتزلي، وقد كان هذا الكتاب في حكم المفقود، حتى طبعه المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م بتحقيق محمد حميد الله، وتعاون كل من محمد بكر وحسن حنفي. وقد قدم له محمد حميد الله بمقدمة مكتوبة باللغة الفرنسية أثبتها في آخر المجلد الثاني، مع فهارس مفصلة لآيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والأعلام والبلدان.

* المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، وقد حظي بعدة تحقيقات وطبعات، بعد أن كانت مطالعته محصورة في الطبعات القديمة حتى منتصف التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، ومن بين طبعاته المحققة التي اعتمدت عليها تلك التي حققها الدكتور محمد سليمان الأشقر،

في مجلدين، وطبعتها مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، وتمتاز بالدراسة التي قدم لها بها، وبتبويبها الجيد الواضح، بالإضافة إلى فهارس مفصلة للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وآثار الصحابة، وفهرس للشعر، وآخر للمصطلحات الأصولية والأعلام، وفهرس مفصل للمحتويات، كما اعتمدت على نسخة أخرى محققة في مجلد واحد، لمحمد عبدالسلام عبدالشافي، طبعتها دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، وهي أقل جودة من الأولى، إلا أنها أحسن وأوضح بكثير من الطبعة القديمة.

* كتاب التلخيص في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني، وقد كان كذلك في حكم المفقود حتى قيض له الله عزَّ وجلَّ طالبين باحثين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، فقاما بدراسته وتحقيقه وهما الدكتور عبد الله جولم النيبالي، وبشير أحمد العمري، وطبعته دار البشائر الإسلامية ببيروت، ومكتبة دار الباز بمكة المكرمة سنة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، وتمتاز هذه الطبعة بالجودة الفائقة، والإخراج الجيد فضلاً عن فهرس للأبواب والفصول والأقوال والمسائل، ولكنها تفتقد إلى بعض الفهارس العلمية المهمة تسهل الاستفادة أكثر من مثل فهارس الكتب والأعلام، فضلاً عن فهارس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أما أهمية الكتاب الكبرى فتتجلى في كونه حفظ لنا الآراء الأصولية للسابقين وخصوصاً لأبي بكر الباقلاني.

* البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني كذلك، وقد كان كذلك في حكم المفقود رغم وجود عدة مخطوطات له، وذلك لقدم بعضها وإشرافها على الاندثار والتلاشي، حتى شمر المحقق البارع الدكتور عبدالعظيم الديب ساعد الجد لتحقيقه، وعكف عليه عدة سنوات، حتى أخرجه في مجلدين ضخمين قدم لهما بدراسة وافية، وختمهما بفهارس علمية شاملة ومفيدة للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشواهد النحوية، والكتب الواردة في البرهان، وفهرس للأعلام، وآخر للطوائف والفرق، وفهرس للمسائل التي خالف فيها إمام الحرمين الشافعي، وآخر للمسائل التي خالف فيها الأشعري، وثالث للمسائل التي خالف فيها الباقلاني، وأخيراً فهرس مفصل للموضوعات والمسائل.

* المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي، وقد كان عديم التداول، إلى أن قام بتحقيقه الدكتور طه جابر فياض العلواني، وطبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين الميلادي، ثم أعادت طبعه مؤسسة الرسالة ببيروت سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م في ستة مجلدات، وقد قدم له صاحبه بقسم دراسي استغرق مجلداً كاملاً لكنه لم يطبع في طبعة بيروت المتداولة، كما استغرقت الفهارس أكثر من نصف المجلد السادس (ص١٨٩ إلى ص٤٧٢)، وتضمنت فهارس تفصيلية لموضوعات الأجزاء الستة، بالإضافة إلى مراجع التحقيق، وفهرس للآيات القرآنية، وآخر للأحاديث النبوية، وفهرس للآثار، وفهرس للأمكنة والبقاع، وفهرس لأسماء الكتب، وفهرس للمدن والقرى والأماكن، وآخر للطوائف والفرق، وفهرس أخير للأعلام المترجم لهم.

هذه نماذج فقط من بعض أهم الكتب الأصولية التي تم تحقيقها وطبعها، وإلا فسيطول بنا المقام لو أردنا استعراضها كاملة، لأنها ما أن بدأت حتى تدفقت كالسيل المنهمر، وكلها مهمة ومفيدة، مثل البحر المحيط للزركشي، والفصول في أحكام الأصول للباجي، وشرح الكوكب المنير لابن النجار، والتقريب والإرشاد الصغير للباقلاني، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني، والوصول إلى الأصول لابن برهان، وشرح العمد لأبي الحسن البصري، وبذل النظر في الأصول للعلاء الأسمندي (ت٥٥٢هـ)، والتبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، وشرح اللمع له كذلك، وتقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (ت٤٨٢هـ) لعلاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ)، وقواطع الأدلة في الأصول لأبي مظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ). . . وغير ذلك من المصنفات الأصولية التي رجعت إليها وأثبتها في لائحة المراجع المرفقة بآخر هذا البحث.

وتمتاز هذه الكتب المحققة بكل المميزات التي تفتقدها سابقتها، من انفراد المطبوع بكتاب واحد إلا ما ندر، وفي حالة طبع كتابين في مطبوع

واحد تكون الطباعة واضحة ومقروءة، والتمييز بين الكتابين سهل جداً، بالإضافة إلى وضوح الخط، وتبويب جيد أصلي أو مقترح من طرف المحققين، مع التقديم لهذه الكتب بدراسات وتحقيقات وافية في الغالب، واختتامها بفهارس علمية شاملة. وكل ذلك جعل هذه المصنفات سهلة التناول أمام الباحثين والمطلعين، كما يمكنهم الاطلاع على أي مسألة أو علم من الأعلام، أو استشهاد من القرآن أو السنّة أو الشعر أو غير ذلك بسهولة، وتوظيف ذلك لأغراض البحث العلمي المختلفة.

ثانياً: انتعاش الدراسات المقاصدية:

من مظاهر الصحوة الهامة لأصول الفقه في عصرنا الحاضر، انتعاش الدراسات المقاصدية، ويمكن اعتبار نقطة الانطلاق في هذا المجال قيام الشيخ عبدالله دراز (ت١٣٥١هـ/١٩٣٢م) بتحقيق كتاب الموافقات وتخريج أحاديثه في مطلع القرن العشرين الميلادي، بناء على وصية الشيخ محمد عبده (ت١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) «الطلاب العلم بتناول الكتاب»[1]. ثم توالت الدراسات المقاصدية بعد ذلك تباعاً، ومن أبرزها الكتب التالية:

* مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، وطبع لأول مرة في تونس سنة ١٣٦٦هـ (أي حوالي سنة ١٩٤٧م).

* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للأستاذ علال الفاسي (ت١٣٩٤هـ/١٩٧٤م) وطبع لأول مرة في الدار البيضاء سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

* مقاصد الشريعة، للشيخ محمد أنيس عبادة، وطبع سنة ١٣٨٧هـ (أي حوالي سنة ١٩٦٨م) بالقاهرة.

* المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف حامد العالم (ت١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، وهو تلميذ الشيخ محمد أنيس عبادة، وكتب هذا

(١) مقدمة تحقيق الموافقات ١/ص١٢.

المصنف سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ولكنه لم يطبع إلا بعد وفاة المؤلف رحمه الله سنة ١٤١٢هـ/١٩٩١م، أي بعد عشرين سنة من كتابته.

هذا فضلاً عن العديد من الدراسات والمقالات الأخرى الموضحة لنظرية المقاصد، عند السابقين أو خدمتها، ومن أبرزها كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للأستاذ أحمد الريسوني، طبع سنة ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، للأستاذ إسماعيل الحسني، وطبع سنة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، والاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته. للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي طبع سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، وتهذيب الموافقات لمحمد بن حسين الجيزاني، اختصره في مجلد واحد، طبع سنة ١٤٢١هـ (الموافق لسنة ٢٠٠١م).

ونظراً لتزايد وتيرة الدراسات المقاصدية خلال العقدين الأخيرين، فسأقصر القول على عقد مقارنة بين المصنفات «الرائدة» لكل من ابن عاشور والفاسي والعالم، أما كتاب الشيخ عبادة فقد تعذر الحصول عليه، وإن كان تلميذه الدكتور يوسف حامد العالم قد أكثر من النقل عنه والرجوع إليه، وسيتركز التحليل على شخصيات الكاتبين، ودوافع تصنيفهم، والفئات المستهدفة أو الغايات المتوخاة من التصنيف والمنهج المسلوك فيه.

أما ابن عاشور فهو شخصية مخضرمة، ولد قبيل استعمار تونس بثلاث سنوات، عام ١٢٩٦هـ/١٨٧٩م، ودرس على الطريقة العتيقة على أنه قد أتيح له تعلم اللغة الفرنسية، وعايش فترة استعمار تونس واستقلالها بقضها وقضيضها، وتأثر بالحركات الإصلاحية المشرقية والتقى محمد عبده وكاتبه، واشتغل بالإدارة وخطة العدالة والقضاء، ومارس التدريس بالزيتونة، وصنف كتباً كثيرة في التفسير، والحديث، والفقه والأصول، واللغة والنحو، والأدب والنقد، والاجتماع والتاريخ، والتراجم والحكمة، وغيرها... **فنحن إذن أمام شخصية فقيه أصولي متمرس من الطراز الرفيع**[١].

---

(١) للمزيد من الاطلاع على جوانب حياته، انظر نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور /ص٧٥ ـ ٩٨.

وأما علال الفاسي، فقد عاصر فترتي الاستعمار الفرنسي للمغرب وفترة استقلاله كذلك، فقد ولد هو كذلك قبل سنتين من وقوع الاستعمار (..../١٩١٠م)، ودرس بجامعة القرويين، وشارك في تنظيم طلبتها، وساند الحرب التحريرية في الريف ضد إسبانيا، ومواجهة الاستعمار الفرنسي سياسياً، ونسق مع حركات تحرير المغرب العربي، وأسس حزب الاستقلال، واعتقل ونفي، وشارك في الحكومة والبرلمان في مطلع الاستقلال، وألف العديد من الكتب يغلب عليها الطابع السياسي الإصلاحي المتشبع بالروح الإسلامية، كما درس بالقرويين وكليات الحقوق بفاس والرباط والدار البيضاء... **فنحن إذن أمام شخصية زعيم ومصلح سياسي متفقه**[1].

وأما يوسف حامد العالم، فولد كذلك في فترة الاستعمار الإنجليزي للسودان (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م). وحفظ القرآن الكريم ودرس الفقه المالكي واللغة والتوحيد على الطريقة العتيقة، ثم درس بالمعاهد الدينية التابعة للأزهر وبجامعة الأزهر، وحصل على شهادات جامعية في التربية وعلم النفس وأصول الفقه، والأحوال الشخصية للمسلمين وغيرهم، وختمها بدكتوراه في أصول الفقه عن رسالة «الأهداف العامة للشريعة الإسلامية» والتي طبعت تحت عنوان «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»، ثم مارس التدريس الثانوي والجامعي، ثم عميداً لكلية، فمديراً لجامعة، فضلاً عن مهامه الدعوية والعلمية والإفتائية، والمشاركة في مجالس إدارة العديد من المصارف الإسلامية، كما كتب في التفسير، والاقتصاد الإسلامي، وأصول الفقه... **فنحن إذن أمام شخصية داعية ومربي متفقه**[2].

إن إلقاء الضوء على شخصية كل من المصنفين الثلاثة مقصود لذاته، إذ بينها قواسم مشتركة جعلتها تتجه للتصنيف في هذا الباب العظيم المهجور، فثلاثتهم شخصيات عاملة مشاركة باندفاع في الحياة العامة،

---

(١) النقد الذاتي /الغلاف الأخير.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية / الغلاف الأول.

ومهمومة بقضايا الإسلام والمسلمين، وهم من الشخصيات الرائدة القائدة كل في مجال نبوغه، المجددة غير المقلدة على تفاوت فيما بينهم، وهذه بعض مؤهلات خوض هذا الميدان.

أما دوافع التصنيف عندهم، فهي وإن تنوعت وتعددت، فإنما تنم عن شخصيات أصحابها وتطلعهم للإصلاح، فابن عاشور يصنف للفقهاء بصفة خاصة، بعد ما لاحظ «عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة» من جهة، وكون معظم مسائل أصول الفقه «مختلف فيها بين النظار» من جهة أخرى، ولذلك فهو يؤكد «أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع»، الأمر الذي أدى بها إلى أنها «تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها»، أي أنها تعمل أو تستثمر «بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها». وبناء على ما سبق ونظراً لعدم قطعية مسائل أصول الفقه، رغم المحاولات التي بذلها الأصوليون لإثبات قطعيتها، لم تعد المسائل القطعية «إلا نادرة مثل الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض. وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة».

وهذا ما حدا بالمؤلف إلى التفكير في إعادة النظر في أصول الفقه وجعله يهتم بالمقاصد القطعية، وتبديل اسمه إلى علم مقاصد الشريعة، وذلك ما يقرره بقوله: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»[١].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية /ص٥ ـ ٨.

فابن عاشور إذن يدعو إلى تغيير بنية أصول الفقه بتغليب المقاصد عليها وتغيير اسمه إلى علم مقاصد الشريعة، وهذا نقاش طويل أشار إلى بعضه الدكتور أحمد الريسوني، ثم علق عليه بقوله: «فالمقاصد علم، وركن في علم... والعبرة بالأسماء لا بالمسميات، وبالمقاصد لا بالوسائل»[1]، وأنا أذهب إلى الجمع بين الأمرين مؤكداً على ضرورة إبراز المقاصد في علم أصول الفقه، مضيفاً إلى ذلك إدخال القواعد الفقهية أو الشرعية الكلية كما سنبسط ذلك لاحقاً.

وبالنسبة لعلال الفاسي، فهو يهدف من كتابه إلى سد الفراغ الحاصل في المكتبة العربية، لأن الذين كتبوا في مجال المقاصد الشرعية، على حد قوله «لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي»[2] كما أن كتابه يستهدف فئة أوسع من فئة الفقهاء، وهي فئة المثقفين ثقافة غربية والذين يصفهم بأنهم «مقتنعون بأن الفكر الغربي هو كل شيء، والقانون الأجنبي هو المثل الأعلى» ولكنه يلتمس لهم العذر لعدم اطلاعهم على الفقه الإسلامي ومصادره وأسراره ومقاصده. كما أن الكتاب موجه لطلبة كليات الحقوق والشريعة، حيث أبدى أسفه لكون المسلمين قد مر عليهم «حين من الدهر نسوا ما ذكروا به، واتبعوا ما تملي شياطين الاستعمار من آراء وتشريعات، أرغموا على قبولها بالحديد وبالنار، وبالضغط الفكري الذي يتمثل في هذه المدارس الأجنبية والبرامج الأعجمية» مشيراً إلى المرارة التي يعاني منها عقلاء الأمة الإسلامية من جراء هجوم الاستعمار الفكري والانحطاط الذي تعاني منه بلدانهم، والذي تلخص أسبابه في «إعراض الكل عن شريعة الإسلام وتعاليمه الحق» مشيراً إلى تمزق المسلمين بعد تخليهم عن الإسلام، ومن ثم تسلط «الحكومات البوليسية» عليهم، وتضاعف الجور والظلم عليهم كلما استنجدوا بفكر الغرب للتخلص من الظلم والطغيان، ثم استشهد بأقوال مجموعة من المفكرين الغربيين على تفوق الفقه الإسلامي

---

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي /ص٣٦٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها/ص ٥.

على غيره من القوانين الوضعية، وقدرته على حل مختلف المعضلات التي تثقل كاهل الأمة[1].

وتقترب دوافع الدكتور يوسف حامد العالم مما سطره علال الفاسي، فهو يشير إلى أن الأعداء المحتلين قد «تمكنوا من احتلال عقول أبناء المسلمين»، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك حينما «حاولوا تنصيرهم، ولكن لم يكتب لهم النجاح، فحاولوا زحزحة الدين عن قلوب أبنائهم، وذلك بالتشكيك فيه، والتنفير عنه، والاستخفاف به»، وبمثل هذا السعي تمكن المستعمر بعد رحيله من أن يترك «خلفاً من أبناء المسلمين ليتولى دورهم في عداء الإسلام والكيد له»، فاتهم الدين بعدة تهم منها «التعويق عن التقدم، والقصور عن رعاية شؤون الناس الدنيوية»، كما اتهم بكون «شريعته لا تساير متطلبات العصر الحاضر»، ثم حمل المسؤولية في كل ذلك إلى المسلمين وعلمائهم، لأنه حسب قوله، لاحت له «أدلة قاطعة تثبت أن الذي يستحق الاتهام بالتقصير هم المسلمون، وخاصة العلماء منهم»، فانتدب نفسه للقيام بدوره وواجبه في هذا المضمار، حيث قال: «سارعت باختيار البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، ... وكل قصدي هو القيام بجزء من حق المسؤولية المناطة بأعناق المسلمين عامة، وعلمائهم خاصة، حيال أحدث وأمكر نوع من أنواع الحرب الفكرية ضد الإسلام، وشريعته العظيمة المبرأة من كل عيب»[2].

وأما المنهج الذي سلكه كل واحد من المصنفين، فهو يختلف باختلاف مواقعهم ودوافعهم: حيث سلك ابن عاشور منهج الفقهاء المتمرسين، مستعملاً لغة عربية متينة قد لا يتيسر للكثيرين فهمها واستيعابها، وأعطى لمصطلح الشريعة مفهوماً خاصاً به، فهو يبحث في كتابه عن مقاصد الإسلام من التشريع «في قوانين المعاملات والآداب» التي يرى «أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة». وبناء على هذا المفهوم الخاص يرى «أن أحكام

---

(١) المرجع السابق /ص٢٧٥ ـ ٢٧٨.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية /ص٩ ـ ١٢.

العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع»، ولذلك فهو يقترح إبعادها عن كتابه هذا مؤكداً أنه خصها بمصنف منفرد هو «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام». ثم قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام هي[1]:

القسم الأول: في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني: في المقاصد العامة في التشريع.

القسم الثالث: في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المعبر عنها بأبواب فقه المعاملات.

أما بالنسبة لعلال الفاسي، فقد سلك منهجاً مغايراً، وهو المنهج المقارن بين الشريعة الإسلامية من جهة، والقوانين والشرائع الوضعية من جهة ثانية، عند كل من اليونان والرومان والإنجليز، وذلك من أجل إثبات «تفوق شريعتنا السمحة، واستحقاقها لأن تبقى القانون الأسمى للمسلمين ولمن يريد العدالة الحق من بني الإنسان»، كما عمل من جهة أخرى على الدفاع عن الشريعة الإسلامية ضد أقاويل بعض «المعاصرين مما اقتضته شبهات الوقت والمتشابهات لدى مفكريه».

كما تطرق في كتابه إلى مباحث أخرى تتعلق بوسائل الاجتهاد وأسباب الاختلاف، ومعنى المعروف والمنكر في الإسلام، ومصدر السيادة في الإسلام ومنهج الحكم فيه، وحقوق الإنسان في الإسلام[2]. بينما سلك الدكتور يوسف حامد مسلكاً آخر في معالجة موضوعات كتابه ومباحثه، فهو يؤكد أن منهجه مخالف لما عهدناه في المنهج الأصولي لعلمائنا السابقين من تقعيد القواعد وبيان المبادئ، حيث اختار سلوك المنهج التالي:

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية /ص٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها /ص٥، ٦.

- **تمهيد**: أعطى فيه صورة عن مصادر الشريعة ومواردها وخصائصها إجمالاً.

- **الباب الأول**: تعرض فيه للقواعد العامة، وتعريف المقاصد والمصالح.

- **الباب الثاني**: وتعرض فيه للمقاصد والمصالح الخمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ليخلص في خاتمة المطاف إلى أن «الشريعة الإسلامية وافية بجميع مصالح العباد الدنيوية والأخروية كبيرة كانت أو صغيرة ثابتة أو مستحدثة». وحتى لا يفهم كلامه على غير المقصود استدرك موضحاً أن «المصلحة الشرعية لها خصائص وضوابط تميزها عن مصالح الأهواء»(١).

ثالثاً: تبسيط الأسلوب وتثبيت المضمون:

استجابة لمتطلبات العصر، سلك المؤلفون الجدد في تصنيف كتاباتهم الأصولية طرقاً تمتاز بالمحافظة إلى حد بعيد على مضامين الكتب القديمة، ولكن بتقسيم جديد ولغة سهلة مناسبة، وقد حاول بعض المصنفين المعاصرين سلوك مناهج خاصة بهم في التصنيف الأصولي، فهم وإن لم يقترحوا مناهج جديدة، إلا أنهم حاولوا الجمع بين إيجابيات المناهج القديمة في المضمون والمناهج الحديثة في الشكل واللغة والتقسيم والترتيب، وكنموذج لهذا التوجه نأخذ الدكتور وهبة الزحيلي، صاحب كتاب «أصول الفقه الإسلامي». فقد أبدى إعجابه بطريقة الشاطبي في الموافقات، وبسط منهجه، ولكنه اعتذر عن عدم التمكن من السير على هذا المنهج «مراعاة لظروف الدراسة الجامعية»، إلا أنه لم يبين طبيعة هذه الظروف، علماً أن الجامعة من المفترض أن تكون محضناً للتجديد والابتكار، بل هذه وظيفتها الأساسية، إلا أنه وإن لم يتمكن من سلوك طريقة الشاطبي، فقد حاول «الجمع بين طريقته والطريقة التقليدية في دراسة علم الأصول». أي أنه حافظ

---

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية /ص١٣ و٥٦٩.

على المحتوى الأصولي القديم وحاول الجمع والتوفيق بين بعض طرقه. مع العمل على تيسير «عبارات الأصوليين والوقوف على دقائق هذا العلم»[١]

كما قام بتجريد كتابه من المسائل الكلامية، اللهم إلا بعضاً منها مثل: مسألة التحسين والتقبيح وشكر المنعم، ومسألة تكليف المعدوم، ومسألة التكليف بالمستحيل، ومسألة تعبد النبيّ بشرع قبل النبوة. إلا أنه كان يشير أثناء عرضها إلى أنها من مسائل الكلام وليست من أصول الفقه[٢]، بل إنه صرح بأنه «يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها فيه» إلا أنه مع ذلك يسجل أن لها فائدة لا تنكر، وذلك أن «بحث هذه المسائل في أصول الفقه ليس عبثاً» ولذلك فهو يقترح اعتبارها «كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي الكلام والعربية»[٣].

وبذلك يكون الزحيلي قد حافظ على النهج التقليدي في أصول الفقه، مع محاولة إدخال منهج الشاطبي كلما كان ذلك ضرورياً، مع وعيه التام بضرورة توظيف أصول الفقه، في معالجة القضايا الجديدة، وعلى اختلافها وتنوعها، وذلك ما ختم به كتابه لافتاً النظر إلى أن «هناك حاجة ماسة في عصرنا لإعادة الكتابة في أصول الفقه، بحيث يجعل منه علماً حيوياً ممتد الأعصاب والجذور إلى جميع شؤون الحياة ومفاهيم العصر، ومجالات التشريع والقضاء»[٤].

إن اهتمام الزحيلي إذن يتوجه إلى ضرورة الكتابة في أصول الفقه بأسلوب جديد، فيكون محل التجديد عنده هو الأسلوب أساساً، مع اعتبار المباحث الدخيلة ـ كلامية ولغوية ـ كمدخل لأصول الفقه، ولذلك فهو يلاحظ أن «قديم المكتوب في أصول الفقه وعر المسالك، متشعب الطرق،

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي /ص٥ و٦ و١٠.
(٢) المرجع السابق ١/ ص١٢٨ و١٢٩ و١٣٨ و١٦٢، والمجلد الثاني /ص٨٣٨ و٩٥٧.
(٣) المرجع السابق ١/ص ٢٨.
(٤) المرجع السابق ٢/ص ١٢١٠.

معقد اللفظ أحياناً» بينما يمتاز المكتوب الحديث «بعباراته البسيطة، وبيانه المشرق، وأمثلته المألوفة». إلا أنه يحذر من المبالغة في التبسيط لأن ذلك «قد يجانب الدقة العلمية، نزولاً تحت وطأة الرغبة في تبسيط الكلام»[1].

وإذا كان الزحيلي يرى أن على أصول الفقه أن يعالج «جميع شؤون الحياة ومفاهيم العصر» كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنه يلح بصفة خاصة على الجانب القانوني، حيث سمع «مطالبة قوية من رجال القانون في كلية الحقوق بمصر، بالاقتصار فقط على تدريس علم أصول الفقه والتوسع فيه» وذلك راجع لكون هذا العلم «قد نضجت نظرياته ولمست آثاره وفوائده في دراسة القانون النظرية، وفي مجال التطبيق في ميدان القضاء والمحاماة»[2].

كما يتطلع إلى آفاق أخرى لأصول الفقه، وذلك عن طريق ما أسماه «استخدام قواعد الشرع الكلية واصوله القطعية أو الظنية في مجال المقارنة بين الأديان السماوية والقوانين الوضعية». أما الهدف المتوخى من وراء هذا التطلع والأمل المعبر عنه، فهو توسع مجال أصول الفقه من جهة أولى، ومن جهة أخرى ظهور ثمار يانعة في مجال التشريع العالمي المقارن، وحل المشكلات الاجتماعية والأزمات المتعلقة بالعقائد»[3]

ويبقى هذا التطلع الأخير للمؤلف مجرد أمل فقط، لأنه لم يتطرق إليه في كتابه هذا، ولا حتى أشار إلى كيفية ومنهج القيام بهذه المهام العالمية في مجال التشريع الدولي المقارن، والأديان السماوية، وحل المشاكل والأزمات الاجتماعية والعقدية.

رابعاً: الدراسات الأصولية المفردة:

والمقصود بها تلك الكتب والمصنفات الأصولية، التي يخصصها أصحابها لموضوع واحد من مباحث علم الأصول، حيث يتم إشباعها بحثاً

(١) المرجع السابق /ص ١٢٠٨.

(٢) المرجع السابق ١/ص٢٩.

(٣) المرجع السابق /ص٩.

وتنقيباً من سائر وجوهها المرتبطة بها، وقد شاعت مثل هذه الدراسات الموضوعية المفردة في سائر العلوم، وعلى رأسها العلوم الشرعية ومنها علم أصول الفقه، وذلك استجابة للنزعة المنهجية التخصصية، ولا يخفى لما لهذه النزعة من إيجابيات حيث تمكن الباحث من السيطرة على موضوع تخصصه، والإحاطة به، والبروز فيه، إلا أنها رغم أهميتها في الدراسة التجزيئية لمباحث أصول الفقه، فإنها لا تغني عن الدراسة الشمولية لمباحثه التي لا تقبل التجزيء باعتبار أصول الفقه منهجاً علمياً متكاملاً يقوم بوظائف التفسير والاستنباط.

ولا بأس هنا من الإشارة إلى عناوين بعض هذه الكتب الأصولية الموضوعية أو المفردة أو التخصصية وهي:

- الحكم الشرعي بين العقل والنقل، د. الصادق عبدالرحمٰن الغرياني.
- الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، د. محمد البيانوني.
- الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب.
- نظرية القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي، للدكتور محمد سليمان داود.
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف القرضاوي.
- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبدالحكيم السعدي الهيتي العراقي.
- الواجب الموسع عند الأصوليين، للدكتور عبدالكريم النملة.
- حجية السنة، للدكتور عبدالغني عبدالخالق.
- دراسات أصولية في السنَّة، للدكتور محمد الحفناوي.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

- نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها، للأستاذ جميل محمد بن مبارك.

- نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي.

- أثر الفقه في اختلاف المجتهدين، عبدالوهاب عبدالسلام طويلة.

- المانع عند الأصوليين، للدكتور عبدالعزيز الربيعة.

- تفسير النصوص، للدكتور محمد أديب صالح.

- العرف والعمل في المذهب المالكي، للدكتور عمر الجيدي.

- أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، للدكتور محمد رياض.

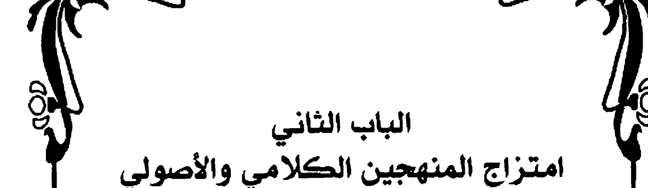
- التعارض والترجيح عند الأصوليين، للدكتور محمد الحفناوي.

- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، لعبداللطيف البرزنجي.

نظرية التقريب والتغليب، للدكتور أحمد الريسوني.

إن هذه الجهود الضخمة التي بذلت في بعث أصول الفقه قد ركزت على ضرورة الاجتهاد ونبذ التقليد، وأسهمت في إعادة صياغة مبسطة وسهلة بأسلوب العصر لمباحث أصول الفقه، وأذعنت لواقع الاغتراب التشريعي فأدخلت ما يقتضيه ذلك من أمور قانونية في الأصول، وأبلت البلاء الحسن في إحياء التراث الأصولي القديم وطبعه ونشره، واهتمت بالدراسات الأصولية المقاصدية وشجعتها، واستجابت لدواعي التخصص مواكبة للمعطيات المنهجية المعاصرة. وكل هذه الجهود كانت مقدمة لدعوة أخرى أكبر وأشمل تدعو إلى تجديد أصول الفقه حتى يتمكن من الاستجابة للمتطلبات والتحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية في هذه العصور المتأخرة، ومسايرة ما تقتضيه حياتها من تشريعات وأحكام مستجدة تلائم الظروف الدولية والاقتصادية والسياسية الراهنة، وذلك ما سنتعرض لدراسته في المباحث الموالية.

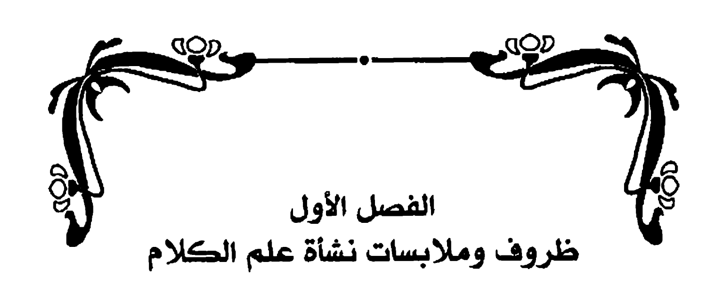

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الباب الثاني
امتزاج المنهجين الكلامي والأصولي

يعالج هذا الباب الظروف والملابسات التي أحاطت نشأة علم الكلام، إلا أننا لن نطيل القول في هذا المجال، وإنما نكتفي منه بما له مساس شديد بموضوع البحث، ليتم التعريج بعد ذلك على مدارسة كيفية تداخل الأصلين، وأسباب هذا التداخل، وتحديد المرحلة أو المراحل التاريخية التي تم فيها، ثم تقويم آثار هذا الامتزاج بجانبيه الإيجابي والسلبي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الفصل الأول
ظروف وملابسات نشأة علم الكلام

اتسمت حياة المسلمين الدينية على عهد رسول الله ﷺ، بصفة عامة، بصفاء العقيدة وسلامتها، لعدة أسباب من أهمها وجود صاحب الرسالة بين ظهرانيهم، واستمرار نزول الوحي عليه يجيب على تساؤلاتهم، فضلاً عن بساطة حياتهم ذاتها، وعدم اختلاط واختلاف الأجناس الداخلة في الإسلام، إذ كان غالب الداخلين فيه من العرب، إضافة إلى وحدة مصادر العقيدة ومنابعها وعدم اختلاطها بالثقافات والفلسفات السابقة أو المعاصرة لعهد النبوة.

وبعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ومع بداية عهد الخلافة الراشدة بدأت هذه البساطة والصفاء تضعفان، وبدأت عناصر جديدة ثقافية وسياسية وإنسانية واقتصادية . . .تؤثر على مجرى حياتهم العامة، ومنها عقيدتهم الدينية، وواجهوا تحديات لم تعرض لهم من قبل، ودخل الناس في دين الله أفواجاً من أعراق وحضارات وثقافات ومشارب شتى، ولأهداف متباينة، فمنهم من اعتنق الدين الإسلامي «حباً في مبادئه وإذعاناً لأسسه وقواعده» ومنهم «جماعة من العرب وغيرهم ساقهم إلى الإسلام دخول قومهم فيه، فاندفعوا إليه تقليداً وانسياقاً مع الجمهور، من غير أن تكون لهم رغبة فيه ولا عداوة لأهله» ومنهم بعض من أهل الديانات والحضارات الأخرى وخصوصاً اليهود والنصارى دخلوا في الإسلام لا رغبة فيه، بل منهم «من دخله فراراً من الجزية، ومنهم من دخله خوفاً من المهانة»،

ومنهم من دخل لأسباب كيدية وخصوصاً «جماعة من دعاة أهل تلك الأديان، وذوي الخب والمكر منهم، وعلى الأخص اليهودية والمجوسية، فقد تظاهروا بالدخول في الإسلام، وهم يضمرون في أنفسهم أشد المكر والخديعة، ويتحينون الفرصة للانقضاض على هذا الدين»[1]

وإزاء هذه الأحداث التاريخية الجسيمة التي شهدتها أمة الإسلام، ظهرت تحديات كبيرة في مختلف مجالات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، فواجهها المسلمون كلًّا حسب طبيعتها بما يقتضيه حجمها ونوعها، إما بصفوة علمائهم، أو كأفراد وجماعات، أو كجنود وجيوش تدافع عن حياض الإسلام ... وعلى رأس هذه التحديات تلك التي كانت في مجال العقيدة، ونشأ عنها ما سمي فيما بعد بعلم الكلام أو التوحيد أو أصول الدين.. .فما هي أسباب بروز علم الكلام، وما هي أهم التطورات التي عرفها حتى اختلط بجملة من العلوم ومنها علم أصول الفقه؟ ذلك ما سنتعرض له من خلال المباحث التالية:

* * *

المبحث الأول:
قضايا العقيدة في القرآن والسنّة

يعرف ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف»[2].

أما أبو نصر الفارابي (ت٣٣٥هـ) فيرى أن «صناعة الكلام ملكة يقتدر

(١) انظر مقدمة تحقيق الفرق بين الفرق للبغدادي الإسفراييني، محمد محيي الدين عبدالحميد /ص٤، ٥، والرائد في علم العقائد، العربي اللوه /ص١ ـ ١٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون /المجلد الثالث /ص١٠٦٩.

بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل»[1].

فكلا التعريفين يتضمن الجدل الدفاعي، لكن الأول يهدف للدفاع عن العقيدة ضد الانحرافات، بينما يهدف الثاني للدفاع عن توجه معين في فهم العقيدة.

وإذا سلمنا بأن علم الكلام هو العلم المختص بالدفاع عن العقيدة الإسلامية. ودفع الشبهات التي يلقيها أعدائها، وتثبيت موقف المتمسكين بها، فإن القرآن الكريم نفسه يتضمن بعض القواعد والأسس المرتبطة بهذه القضايا. ففي ما يخص قضية التوحيد مثلاً وردت في القرآن الكريم مسالك عدة لتثبيتها: مثل عجز الشركاء المزعومين عن الخلق الذي هو من اختصاص الله وحده في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾ [الحج: ٧٣]، كما وصف الحيرة والاضطراب الذي يقع فيه المشركون وذلك لتنفير الناس عن الشرك، بقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: ٢٩]. وبالنسبة للمشككين في خلق عيسى عليه السلام من غير أب، يرجعهم القرآن الكريم إلى خلق آدم عليه السلام من غير أب ولا أم وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]. وفي سبيل تثبيت الإيمان بالبعث سلك مسلك التذكير بالخلق وقدرة الخالق على الإعادة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

ومن جهة أخرى سمح القرآن الكريم للمسلمين بالجدل والحوار مع الآخرين، للدفاع عن أنفسهم وعقيدتهم والدعوة إليها، ولكنه وضع قواعد

(١) إحصاء العلوم للفارابي /ص١٣١ نقلاً عن المتكلمون وأصول الفقه /ص٣٩.

وآداب لهذا الحوار والجدل ففيما يخص الدعوة إلى الإسلام قرر أسلوب الموعظة الحسنة والمجادلة المتأنية المتأدبة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾[النحل: ١٢٥].

أما فيما يخص الحوار مع أتباع الديانات السماوية الأخرى ـ خصوصاً اليهود والنصارى ـ فقد قرر القرآن الكريم أسلوب الجدل بالطرق الحسنة، ومنها التذكير بالقواسم المشتركة كتوحيد الله، والإيمان بالكتب المنزلة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ومما سبق نعلم أن القرآن الكريم وضع للمسلمين قواعد وآداباً لنصرة العقيدة والحوار مع المخالفين، وهو ما اعتبره أحد الدارسين المحدثين «بمثابة البذور الأولى في نشأة علم الكلام»[١]. فما هو المنهج الذي اعتمده القرآن الكريم إذن، في نصرة عقيدة التوحيد، ودحض ما يخالفها من العقائد الشركية والإلحادية المختلقة ؟ذلك ما سنعرض له خلال الفقرة الموالية.

* * *

● الفقرة الأولى:
مسالك القرآن في تثبيت العقائد الإيمانية

أنجزت عدة دراسات وأبحاث قيمة حول مسالك القرآن الكريم في تثبيت العقائد الإيمانية للمسلمين والرد على المخالفين والمنكرين ومن بينها دراسة ركزت على ما جاء في القرآن الكريم «من ردود ومناقشات للمعادين والمنكرين» حيث يعتبر كاتبها هذه الردود نوعاً من «أنواع البيان القرآني» رافضاً تسميتها بالجدل، لأن القرآن الكريم يسميها بياناً: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبدالفتاح أبو ريان /ص٥٣.

وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨]»[1].

وحتى إذا وجد فيها «ما يفهم منه الجدل، فذلك غير مقصود منه جدل المناطقة والمتكلمين» لأن الله عزَّ وجلَّ لم يأمر «بالجدل إلا وهو مقيد بالأحسن ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]»[2].

في ما يتعلق بنسبة الولد إلى الله، يرد القرآن على هذه الشبهة بقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾[الأنعام: ١٠١].

أما عن الملائكة فيقول عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الإسراء: ٤٠]، وقال: ﴿وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠].

وبخصوص القضاء والقدر، يقول سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥].

أما في الرد على الشبهات حول النبوة والرسالة، رسالة نبينا محمد ﷺ، فقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾ [الإسراء: ٩٤]. ورد عليهم في طلبهم إنزال الملائكة رسلاً للناس بقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴿٩٥﴾﴾ [الإسراء: ٩٥]، ورد على اعتراضاتهم المتعلقة بالتشكيك في مصدر الوحي بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا

---

(١) ردود القرآن على ذوي الجحود والنكران، الدكتور أحمد بن أحمد شرشال، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، العدد ٤٤، ذو الحجة ١٤٢١هـ - مارس٢٠٠١ من ص١٧ - ٨١.

(٢) المرجع السابق /ص٢٣.

لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٨، ٤٩].

وعند اعتراضهم على كون النبيّ ﷺ ليس من عظماء الرجال في زعمهم، سجل القرآن الكريم اعتراضهم ورد عليه بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣١، ٣٢].

أما عند طلبهم الآيات الحسية، فقد رد عليهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣].

أما المنكرون لليوم الآخر والبعث والمعاد، فقد سجل اعتراضهم ورد عليهم: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف: ٣٣].

إن القرآن الكريم إذن، قد أجاب على كثير من الشبهات التي استعرضنا كيفية معالجته للبعض منها، هذه الشبهات وغيرها التي ظل صداها يتردد في جنبات المجتمع الإسلامي، ونبتت شبهات أخرى حسب ما حدث للناس من أقضية، وحسب ما تم بين المسلمين وغيرهم من الشعوب والأمم، من احتكاك وأخذ وعطاء حضاري وفكري وثقافي...ووجد المسلمون في مجادلة القرآن الكريم بالتي هي أحسن للمخالفين مستنداً لهم، فقارعوا الحجة بالحجة والدليل بالدليل والبرهان بالبرهان، يصيبون أحياناً

ويخطئون أحياناً، تفرقت السبل ببعضهم وتشعبت الآراء، ونشأت مدارس وآراء وأحزاب، وتكلم كل فريق بناء على أصول ومرجعيات اقتصرت على النقل أحياناً، أو مجدت العقل أحياناً أخرى، أو مازجت بين النقل والعقل أحياناً. وفي كل هذا وذاك درجات ومراتب تتفاوت في الأخذ بهذه المصادر والمرجعيات، وتتخذ لها مواقف من فكر الأولين ديانات وفلسفات، رفضاً قاطعاً أو أخذاً كلياً، أو تعاملاً انتقائياً. وكل هذا أمر طبيعي وجائز، قد وقع في الأمم السابقة مثله، ومرت من طريقهم أمة الإسلام. فكان النقاش والكلام، ثم تأسس علم الكلام: طرائق ومناهج، وردود من فئات، وفرق وأحزاب.

ويا ليت علماء الكلام، التزموا بمنهج القرآن الكريم، في ما يتعلق بإقرار الحقائق العقيدية المختلفة، وبآداب الجدل والحوار مع الخصوم، لكنهم - في الغالب - انحرفوا عن هذا المنهج وسلكوا طرقاً ملتوية في مصنفاتهم، وأصبح هدفهم الأساسي هو «إفحام الخصم وإسكاته، لا الأخذ بيده إلى الحقيقة . . . فشاع بينهم الإلزام، وكثرت بينهم الاتهامات، ولم يعد يرى أحد الحق خلاف ما يراه، فاختفت الموضوعية وسادت الذاتية»[1].

***

● الفقرة الثانية:
الشبهات والبذور الكلامية الأولى

استعرض الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) في موسوعته «الملل والنحل» الشبهات الأولى التي تعرض لها المسلمون في دينهم، والتحديات التي اعترضت حياتهم، فنتجت عنها الخلافات الفكرية، التي كانت بمثابة البذور الأولى للخلافات الكلامية وللمدارس الكلامية أيضاً، وقد أعاد الشهرستاني بعض هذه البذور الخلافية والكلامية إلى زمن النبوة، ومنها حديث ذي

(١) حقيقة الخلاف بين المتكلمين /ص١٥٨.

الخويصرة (قتل سنة ٣٧هـ)، الذي صار في ما بعد من أشد الخوارج ضد علي رضي الله عنه، وذو الخويصرة هذا هو الذي قال للرسول ﷺ بعد أن وزع مالاً مغنوماً: اعدل يا محمد، فأجابه النبيّ ﷺ بقوله: «**إن لم أعدل فمن يعدل**» ثم أضاف قائلاً: «**سيخرج من ضئضئ هذا قوم يتلون كتاب الله رطباً لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**» (أخرجه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري)[1].

كما استعرض الشهرستاني عدة حوادث أخرى، تتعلق بإنفاذ بعثة جيش أسامة بن زيد، وعدم تصديق عمر بن الخطاب لموت النبيّ، واختلاف الصحابة حول موضع دفنه، واختلافهم حول الإمام من بعده: حيث اعتبره الشهرستاني أعظم خلاف بين الأمة «إذ ما سل سيف الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»، والخلاف في مسألة التوارث عن النبيّ عليه السلام، والخلاف حول مانعي الزكاة، والخلاف على تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة حين حضرته الوفاة، والخلاف في أمر الشورى حتى تم الاتفاق على بيعة عثمان، والخلافات زمن خلافة علي حول خروج طلحة والزبير وعائشة عليه، وخلاف علي مع معاوية وحرب صفين، ومخالفة الخوارج وظهور الغلاة في حق علي مثل عبدالله بن سبأ، ثم الخلاف في الأصول الذي حدث في آخر أيام الصحابة وهو بداية الخلاف الكلامي على يد معبد الجهني (صلبه عبدالملك بن مروان سنة ٨٠هـ) وغيلان الدمشقي (قتل سنة ٨٠هـ)، وهما من القائلين بالقدر، وإنكار إضافة الشر والخير إلى القدر[2].

بل إن باحثاً آخر أشار إلى بعض المسائل العقدية التي أثيرت في العصر النبوي من مثل «قضية ابن الصياد، هل هو المسيح الدجال أو لا»،

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، الجزء الأول /ص١٠، ١١، والحديث في فتح الباري، كتاب المناقب ٦/ص٧١٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزكاة ٧/ص١٦٩.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/ص١٠ ـ ٢٩.

وكذلك رؤية رسول الله ﷺ لربه حين عرج به إلى السماء، والتي «كانت مثار خلاف بين بعض الصحابة على قولين: الأول: قول ابن عباس ومن جاراه أنه رأى ربه، والثاني: قول عائشة ومن جاراها أنه لم يره»[1].

وبغض النظر عن هذه القضايا المعزولة، فقد نأى الصحابة الكرام عن الخوض في المسائل الكلامية احتياطاً لدينهم، وكذلك فعل التابعون، وكانوا ينهون الناس عن إثارتها أو الخوض فيها، ولذلك لم يسجل تاريخ «علم الكلام أن هذه المسائل (كتعليل أفعال الله، ووجوب الأصلح على الله...) كانت موجودة في عهد السلف الصالح: الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، بل نشأت معاصرة لوجود المعتزلة، فهم السابقون في القول بها»[2]. ويكاد الباحثون يجمعون على أن الصحابة لم يبحثوا «في مسائل ما بعد الطبيعة التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبيّ نفسه»[3].

وأرى أن الصواب أن يقال: إن مثل هذه القضايا وإن أثيرت في عهد الصحابة والتابعين، فإنهم آثروا عدم الخوض فيها، وذلك إيثاراً السلامة إيمانهم وامتثالاً لأمر الشارع الحكيم، حيث روي أن أبا سعيد الخدري قال: كنا جلوساً عند باب الرسول ﷺ نتذاكر، ينزع هذا بآية، وينزع هذا بآية، فخرج علينا رسول الله كما يفقأ في وجهه حب الرمان، فقال: **«يا هؤلاء بهذا بعثتم أم بهذا أمرتم؟لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»** (أخرجه البخاري ومسلم عن جرير)[4].

أما شيخ الفكر الإسلامي في هذا العصر المتأخر، مصطفى عبدالرزاق، فيقرر أن «أسس الخلافات التي قامت عليها بعض الفرق الإسلامية وجدت

---

(١) عقيدة التوحيد في فتح الباري ـ أحمد عصام الكاتب /ص١٤ ـ ٧٥.

(٢) تعليل الأحكام ـ محمد مصطفى شلبي /ص٩٨.

(٣) حقيقة الخلاف بين المتكلمين، الدكتور عبدالفتاح المغربي /ص٣٢.

(٤) فتح الباري، كتاب العلم ١/ص٢٦٢، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان ٢/ص٥٥.

في عهد الخلفاء الراشدين» ولكن هذا لا يعني خوض الصحابة فيها، بل إن المتأخرين منهم ـ أمثال عبدالله بن عباس، وجابر، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عمرو ـ عاصروا ظهور بعض الخائضين في القدر أمثال معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وجعد بن درهم ما بين تسعين ومائة من الهجرة، إلا أنهم كانوا يوصون بعدم السلام عليهم، أو عيادتهم، أو الصلاة على جنائزهم[١].

ورغم ما رأيناه من ابتعاد الصحابة عموماً عن الجدل والخلافات في مجال العقيدة، فقد حاول مفكرو المعتزلة أن يوجدوا ويؤسسوا لأنفسهم جذوراً وأصولاً تمتد إلى الصحابة وعلى رأسهم «الخلفاء الأربعة وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وحتى عبدالله بن عمرو، وأبي الدرداء، وأبي ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت». واعتبروا أن هذه المجموعة من الصحابة هي طبقة المعتزلة الأولى التي تلتها باقي الطبقات. ومن الطبيعي أن يتصرف المعتزلة مثل هذا التصرف، في وقت واجهتهم معظم الفرق الإسلامية، واعتبرتهم فرقة مبتدعة غير ملتزمة بالكتاب والسنّة، وذلك لإكساب أنفسهم ومذهبهم الكلامي شرعية دينية وتاريخية. وقد ركزوا بالخصوص على انتمائهم إلى الإمام علي، حيث أوردوا حواراً طويلاً يزعمون أنه جرى بينه وبين شيخ عند منصرفه من معركة صفين، والخلاصة من هذا الحوار أن الإمام علي هو مصدر آرائهم في القضاء والقدر، والوعد والوعيد، وفي هذا الحوار يتساءل الشيخ عن كيفية حصول الجزاء للسائرين إلى معركة صفين، وهم إنما ساقهم القدر إليها، فأجابه الإمام علي بن أبي طالب ـ كما زعم الحوار ـ: «. . .لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة المذنب، ولا محمدة لمحسن، ولما كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا المسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن»[٢].

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية /ص٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) المنية والأمل. القاضي عبدالجبار /ص١٧، ١٨.

إن هذه المحاولة التأصيلية لدى المعتزلة، تجد لها صدى عند المفكرين والدارسين المحدثين، ومن بين هؤلاء يميل أستاذي الدكتور أحمد أبو زيد إلى كون أصول الاعتزال تعود إلى الصحابة أنفسهم، وذلك لكونهم اعتزلوا الحياة السياسية بسبب عدم موافقتهم على تولي معاوية بن أبي سفيان للخلافة، وقد دافع عن هذا الرأي في عدة صفحات مستعرضاً آراء المخالفين ومفنداً لها، ليخلص في النهاية إلى أنه «إذا ثبت أن هناك صلة ما بين معتزلة أوائل القرن الثاني الهجري وبين معتزلة الصدر الأول من الصحابة، صح أن نقول بأن الاعتزال حركة إسلامية أصيلة»[1]. وهاهنا مسألتان تضمنهما النص السابق وهما:

المسألة الأولى: أن اعتزال الصحابة كان سياسياً، وهو ما أشار إليه الأستاذ في ثنايا تفنيده لأقوال المخالفين دون أن يتبناه، ولا يتطرق إلى البال أن يكون اعتزالهم كلامياً يتضمن مبادئ وقواعد المذهب الكلامي الاعتزالي، خصوصاً إذا علمنا أن هؤلاء الصحابة المعتزلين شنوا حرباً شعواء على مجرد الجدل في أمور العقيدة، فكيف بتبني هذا الجدال وتأسيسه؟

المسألة الثانية: أن تقرير كون الاعتزال حركة إسلامية أصيلة، لا يقترن بالضرورة مع استمدادها لأصولها من الصحابة أنفسهم، إذ لا تلازم بين الأمرين، ولا تنافي بينهما في نفس الوقت. فحركة الاعتزال نشأت - كغيرها من المذاهب الكلامية - في بيئة إسلامية ومن مصادر إسلامية، وهذا لا يتنافى مع وجود تأثيرات أجنبية محفزة أو مثيرة أو مستفزة للمباحث الكلامية المتضمنة في علم الكلام عندهم.

* * *

(١) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن - أحمد أبو زيد /ص٢٠ - ٢٩.

المبحث الثاني:
أسباب الخلافات الكلامية وظهور الفرق

تعددت آراء الباحثين في المجال الكلامي، بخصوص أسباب الخلافات الكلامية، وظهور الفرق الإسلامية، فمن قائل بأن السبب في ذلك يرجع إلى عوامل خارجية أساساً، وعلى رأسها الأفكار والمدارس الدينية السابقة كاليهودية والنصرانية والمجوسية ونميزها، ومن قائل بأن مرد ذلك إلى عوامل داخلية بالأساس. وهي عوامل متعددة سياسية وثقافية واجتماعية، ومن قائل بوجود العاملين معاً الخارجي والداخلي مع تغليب أحدهما على الآخر أو الموازنة بينهما. ومن خلال الفقرات التالية، سنعرض لنماذج من هذه الأقوال، دون استقصاء القول فيها لأن ذلك ليس من المقاصد الأساسية لهذا البحث، وإن يعلق به من بعيد، لما لذلك من أثر على أصول الفقه ومدى تأثره بالعوامل الخارجية خصوصاً بعد دخول المسائل الكلامية إليه.

***

● الفقرة الأولى:
الأصول الخارجية للقضايا الكلامية

هناك من يرجع كل الخلافات والقضايا الكلامية إلى أصول دينية أجنبية كاليهودية والمجوسية والنصرانية وغيرها، وعلى سبيل المثال فلقد تحمس دارسون عديدون لفكرة الأصل المسيحي لعلم الكلام، والخلافات الكلامية، واستندوا في ذلك إلى نقول عديدة لدعم موقفهم هذا. ومن هؤلاء عمر بن سليمان الحفيان، حيث أورد عدة روايات ارتأيت أن أثبت هنا بعضها نظراً لأهميتها وهي[1]:

الرواية الأولى: قال الأوزاعي: «أول من نطق بالقدر رجل من أهل

(١) مقدمة تحقيق كتاب شفاء العليل لابن قيِّم الجوزية /ص٦ ـ ٩.

العراق يقال له: «سوسن» كان نصرانياً فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد».

الرواية الثانية: قال ربيعة بن كلثوم عن مسلم بن يسار وأصحابه إنهم كانوا يقولون: «إن معبداً الجهني يقول بقول النصارى».

والجديد في هاتين الروايتين ليس هو مضمونهما فإنه يوجد في عدد من كتب التاريخ والفرق الإسلامية وعلم الكلام، وإنما في مصدرها، حيث اعتمد الباحث على عدد من كتب الرجال والجرح والتعديل من مثل تهذيب الكمال لأسماء الرجال للمزي، والعلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل، ومعروف عن المؤلفين لكتب الرجال احتياطهم في الرواية سنداً ومتناً رغم كل ما يمكن ان يقال عن خصومتهم الفكرية لرجال الكلام، ومن جهة أخرى فإن أحد هذه المصادر وهو كتاب العلل للإمام أحمد، كان قريباً نسبياً من الفترة التي نتحدث عنها قياساً إلى المصادر الكلامية أو التاريخية الأخرى.

كما أن كتاباً آخرين، ومنهم مستشرقون، تحمسوا لنفس الفكرة. وبغض النظر عن الخلفيات الفكرية لهؤلاء، فإنهم أوردوا دلائل على دعواهم تستحق الدراسة والتمحيص، ومنها قول كارل بروكلمان: «لم يكن عرضاً أن ظهرت عند المرجئة، القدرية في الشام آراء يحيى الدمشقي في أن الله سبحانه كتب على نفسه الرحمة، وفي حرية إرادة الإنسان». علماً أن يحيى أو يوحنا الدمشقي ـ حسب بروكلمان دائماً ـ كان «آخر أكبر العلماء بالعقائد على مذهب الكنيسة الإغريقية، وقد صنف كتاب في فضائل النصرانية على شكل محادثة بين مسلم ونصراني»[1].

ويسجل دارس آخر أن كتاباً ليحيى الدمشقي يسمى «ينبوع المعرفة» لقي عناية زائدة، لكون علماء الكلام استفادوا منه في ما بعد، حيث إنهم اتبعوا الخطة التي انتهجها كالبداية في مؤلفاتهم بمفردات فلسفية، ثم

(١) تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقلاً عن الحياة العلمية في الشام /ص١٢٣، ولم أعثر عليها في تاريخ الأدب العربي رغم بحثي الشديد عنها.

الخوض في بحث الملل والنحل قبل التطرق إلى صلب الموضوع، حيث يتعرضون إلى موضوع الله وصفاته أولاً، ثم ينتقلون للحديث عن أفعاله، ثم يعوضون الحديث عن المسيح بالحديث عن النبوة[1]. والذي أميل إليه، بعد هذا التعقب المسهب لأدلة الطرفين هو الآتي:

١ ـ إن كثيراً من القضايا المثارة في علم الكلام، والتي نسبت إلى أصل مسيحي أو يهودي أو غيره، هي من القضايا المشتركة لدى كافة الناس مثل مسائل الجبر والاختيار، وشمول الرحمة الإلهية لكافة الناس. . .وغيرها. فلا غضاضة أن نجدها عند كافة متكلمي وفلاسفة الديانات المختلفة، دون أن يدل ذلك بالضرورة على اقتباس أحدهم من الآخر.

٢ ـ إن احتكاك أهل الديانات الأخرى بالمسلمين، وخصوصاً في الشام والعراق واليمن، لا شك أنه كان عاملاً محفزاً لبحث العديد من القضايا، أو الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، وهذا لا يغض من إسلامية المستفيدين منها، خصوصاً وأن هذا الأمر مضت به سنة الأولين، كاستفادة المسلمين في المدينة زمن النبوة من أسلوب الخنادق باقتراح من الصحابي الجليل سلمان الفارسي، أو تدوين الخليفة عمر بن الخطاب للدواوين كأسلوب إداري مقتبس ولكن بمضمون إسلامي. . .

٣ ـ إن التأثر في مجال علم الكلام، بتراث السابقين له عدة أشكال: فقد يكون اجتراراً لنفس قضاياهم شكلاً ومنهجاً ومضموناً، وهذا ما سنرى عند كافة الفرق الإسلامية، وقد يكون بأسلمة هذا التناول عن وعي وقصد، وقد يقتصر التأثر على الاستفادة من طريقة إثارة هذه القضايا لدى الغير، واستعمال شيء من مناهجهم التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية وأسسها، مع غلبة المصادر الإسلامية من قرآن وسنة على المضمون، وإبداع كبير في المناهج وطرق البحث بما يتواءم مع هذه المصادر الإسلامية، وهذا هو الذي أرجحه.

---

(١) انظر: كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، لأسد رستم، عن الحياة العلمية في الشام بتصرف /ص١٢٥.

وهذا الرأي الأخير هو الذي يميل إليه الكثير من الباحثين في مجال التأريخ لعلم الكلام ومناهجه وتطوره، ومنهم الدكتور محمد علي أبو ريان الذي يقرر بعد بحث مستفيض، أن: «نشأة علم الكلام يمكن أن تعد إسلامية بحتة ولو أن المشاكل التي تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل»[1].

هذا من حيث النشأة، أما من حيث المسار والتطور، فيؤكد باحثون آخرون استمرار استقلالية علم الكلام عن التيارات الفلسفية الوافدة، ومن هؤلاء الدكتور عبدالكريم عثمان الذي يرى أن: «علم الكلام ظل ـ على عكس الفلسفة الإسلامية ـ مستقلاً أمام الغزو اليوناني الفلسفي، وإن كان قد استفاد من الثقافات الأجنبية، فإنما كانت هذه الاستفادة بمقدار»[2].

وهذا ما قرره كذلك الدكتور علي سامي النشار، الذي وإن كان يفضل أحياناً تسمية علم الكلام بالفلسفة، إلا أنه شدد غير ما مرة، وفي مختلف كتبه وبعبارات مختلفة ذات مضمون واحد، أن «فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة، وصوفية أخلاقية سنية . . .لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها»[3].

وعلى العموم فقد رفض عدد من الباحثين فكرة التأثير الخارجي عموماً والمسيحي خصوصاً، في نشأة علم الكلام والفرق الإسلامية، ومن هؤلاء الأستاذ أبو زيد الذي تصدى بكل قوة للآراء القائلة بوجود تأثير مسيحي على نشأة حركة الاعتزال، مؤكداً أن الأدلة المعتمد عليها «في إثبات تأثير المسيحية على نشأة الاعتزال ضعيفة» كما ألح على ضرورة إنصاف الحركة الاعتزالية، وذلك عن طريق «البحث في الجانب الآخر في القضية، وهو الأصول الإسلامية للحركة الاعتزالية» وذلك لأن مجرد «وجود الجدال بين المسلمين والمسيحيين لا يكفي لإثبات أثر المسيحية في نشأة الاعتزال»[4].

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام /ص٣٢.

(٢) مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار /ص٣٢.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي، الجزء الأول /ص١٨٤.

(٤) المنحى الاعتزالي /ص٢٩.

وقد نحا هذا المنحى عدد من الدارسين كذلك، وعبر عنه أحدهم حين أكد أنه من حيث مصادر علم الكلام، يترجح «تعدد المصادر مع غلبة المصدر القرآني، فيكون المصدر الإسلامي هو البذرة لنشأة علم الكلام»[1].

وبالرغم مما قيل عن تدخل عوامل خارجية في نشأة علم الكلام، إلا أن القائلين بذلك، هم أنفسهم، ينفون أن يكون المنهج الكلامي متأثراً بهذه العوامل الأجنبية وخاصة عند المتكلمين الأول، ولا أرى أن هناك تناقضاً بين القولين، فهم وإن قرروا وجود عوامل خارجية ساعدت على إثارة قضايا كلامية معينة، إلا أنهم استبعدوا من حيث معالجة هذه القضايا، أن تكون هذه المعالجة قد تمت بأدوات ومناهج دخيلة، ومن هؤلاء الدارسين نجد الدكتور علي سامي النشار يقرر أنه «كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول، حول تكوين المنهج، موقف مزدوج:

أولاً: رفض المنطق الأرسططاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته.

ثانياً: الأخذ بمنهاج إسلامي خاص أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل»[2].

وفي نطاق الرؤية الأحادية لنشأة علم الكلام وقضاياه ومسائله، يلح العديد من الدارسين على أهمية الظروف السياسية التي مر منها المجتمع الإسلامي الأول، وتأثيرها المباشر بل الأساسي في نشأة علم الكلام، فبعد الفتن العديدة والخلافات السياسية التي توجت باغتيال الإمام علي رضي الله عنه، انتشر الحديث في عدد من القضايا الكلامية التي تعود في جوهرها لأسباب سياسية من مثل تكفير مرتكب الكبيرة، حيث يرى البعض أن الموقف من مثل هذه القضايا «كان موقفاً سياسياً وبالتالي موقفاً عملياً: إنه بالفعل كان موقفاً «كلامياً»، ولكنه كلام في السياسة، وفي «الكبائر» السياسية خاصة، لا في العقائد»[3]. بل قد ذهب في الاستنتاج مذهباً بعيداً إلى درجة

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام /ص١٤٢.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص٩٢.

(٣) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة /ص٤٣، ٤٤.

أكد معه أن «التحديد الميتافيزيقي لكل من الإيمان والفسق والكفر يتخذ بالضرورة بعداً سياسياً، يؤدي مباشرة إلى مسألة الحقوق والواجبات المجتمعية والسياسية»[1].

إن مثل هذه الاستنتاجات غير مسلمة على إطلاقها، إذ أن تأثير العوامل السياسية في نشأة وتطور بعض القضايا الكلامية أمر يكاد يحظى بالإجماع عليه من طرف العلماء والمؤرخين والباحثين، ولكن الذي ينبغي التأكيد عليه أنه يجب التمييز بين المضامين الشرعية للمفاهيم العقدية ـ والتي رمز إليها بالتحديد الميتافيزيقي لكل من الإيمان والفسق والكفر... ـ من جهة، وبين التوظيف الكلامي أو حتى السياسي لهذه المضامين، من طرف فرق الكلام والأحزاب والجماعات السياسية تجاه بعضها البعض.

ويرى دارس آخر أن من أهم أسباب نشأة علم الكلام سببان: الاحتكاك بالشعوب الأخرى وثقافاتها، والتصدي للدفاع عن العقيدة، وحسب قوله فقد «كان من أهم أسباب نشأة علم الكلام: الدفاع عن العقيدة الإسلامية، بعد أن فتح الله على المسلمين الدنيا فاختلطوا بالشعوب من كل لون وجنس وعقيدة، واطلعوا على أديان لم يعرفوها من قبل في عزلتهم»[2].



● الفقرة الثانية:
العوامل الموضوعية لنشأة علم الكلام

إذا كان هناك من يرجع نشأة علم الكلام إلى أسباب خارجية محضة، فإن هناك دارسون آخرون يحاولون تلمس عوامل متعددة لهذه النشأة، في مسعى موضوعي يتوخى عدم إغفال أو استبعاد كل العوامل مهماً كانت طبيعتها، ويسوق أحد الدارسين أسباب وعوامل نشأة علم الكلام، فيقسمها

(١) المرجع السابق /ص٥١.

(٢) مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار /ص٣٤.

إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية، وتتمثل العوامل الخارجية في[1]:

١ ـ «الغزو الثقافي الأجنبي أو الثورة المضادة» والمثال عنده على ذلك هو «الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب يزيد الأموي» وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة السؤال والجواب، وكذلك فعل عبدالمسيح بن إسحاق الكندي الذي عاش في زمن المأمون...

٢ ـ «التأثر ببعض مسائل الفلسفة اليونانية» حيث يتضح من استعراض عوامل نشأة علم الكلام «أن بعضها خارجي والآخر داخلي، ولهذا فإنه من خطل الرأي أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه، بل الصواب أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة».

٣ ـ أما العوامل الداخلية فتتمثل في:

* «الآيات المتشابهات: وهي آيات قرآنية مشكلة مبهمة المعنى، يعارض بعضها البعض الآخر» والصواب أن يقال: يعارض ظاهر بعضها البعض الآخر.

* «الخلافات السياسية حول الإمامة، وينحو الدكتور النشار رحمه الله، منحى أكثر تدقيقاً وشمولاً، في تحديده لعوامل نشأة علم الكلام، حين يذهب إلى أن القرآن الكريم له «ميتافيزيقا قائمة بذاتها» حسب تعبيره، كما أن الإسلام «لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه» ولكن بالرغم من ذلك نشأ هذا التفسير متمثلاً في علم الكلام. وبما أن هذه النشأة لم تكن بدعوة من القرآن والإسلام، فلا بد إذن «من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا» إلا أن كون عوامل نشأة علم الكلام خارجية، لا يعني أن مضمون علم الكلام خارج عن الإسلام، بل إن قضاياه عند النشأة كانت «مستندة إلى القرآن نفسه». كما أن القول بوجود عوامل خارجية أدت إلى نشأة علم الكلام لا يعني أبداً نفي وجود عوامل داخلية، بل إن صفوة الكلام تدعو «إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية»[2].

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د.محمد علي أبو ريان /ص١٣٨ ـ ١٤٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ص٦٠، ٦١.

وخلال تعرضه لتحليل هذه العوامل الداخلية والخارجية خلال ما يناهز مائتي صفحة، بقي وفياً لأولوية العوامل الخارجية على العوامل الداخلية، وخصوصاً المذاهب الغنوصية، حيث يؤكد أنه «يكاد يكون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص». ولم يخل الأمر من عامل داخلي مساعد هو تشجيع السلطة، حيث من «الملاحظ أن الخليفة العباسي المهدي قد تتبع الزنادقة بالقتل، وأمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامي، والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون الفرس[1].

وفي محاولة تقييمه لمدرسة الاعتزال، يؤكد أن اعتبار المعتزلة «رواد الفكر في الإسلام خطأ» وذلك راجع إلى أن الاعتزال اقتبس من فرقتين «متضادتين هما: القدرية والجهمية» لأن «الأولى قدرية والثانية جبرية» ولا تتفقان إلا في شيء واحد هو «التأويل العقلي» أما مدرسة الاعتزال فجاء مذهبها «خليطاً من الاثنين: اتخذت من ناحية مذهب الإرادة الحرة . . . كما استخدمت التأويل العقلي كاملاً» وفي هذا الاستخدام يكمن خطأها القاتل حيث «لم يعد للنص من قيمة مطلقة في أعينهم» وهذا ما جعلهم يتنكبون لخصائص النظرية المعرفية الإسلامية المتمثلة في «السمع والنقل». أما ما دفعهم إلى هذا الإنكار فقد «راعهم حشو الحديث فأنكروه ولم يقبلوا الإسرائيليات» ولذلك لم يحالفهم كامل التوفيق في مهمتهم، وذلك بسبب خطأهم في التقدير والمنطلق لأنهم «تلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده»، وهو سلاح غير كاف وعديم الفعالية لأنه مجرد عن رديفه الملازم له وهو سلاح النقل والسمع[2].

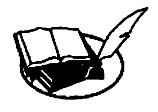
وخلاصة القول إنه إذا كان هناك إجماع على أن مناهج أصول الفقه قد أخذت من الصحابة والتابعين، وليس للعوامل الخارجية في نشأتها تأثير يذكر، فإنه على العكس من ذلك هناك اختلاف كبير حول أسباب نشأة علم

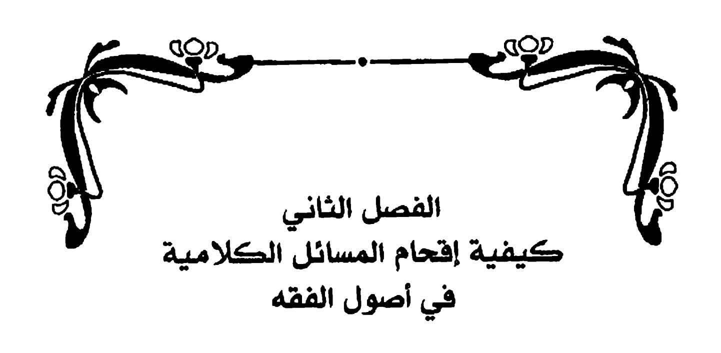
---

(١) المرجع السابق /ص٢١٠.

(٢) المرجع السابق /ص٣١٣.

الكلام ومصادره، فهو وإن كان يناقش قضاياه من وجهة إسلامية، إلا أن هذه القضايا ومناهج دراستها قد أثار نقاشاً غير الذي أثارته المباحث الأصولية، فلماذا إذن والحالة هذه تلبست مباحث العلمين ببعضها؟ وكيف تم دلك؟ومتى؟ وما هي التأثيرات التي خلفها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المبحث الموالي.





الفصل الثاني
كيفية إقحام المسائل الكلامية في أصول الفقه

إن عنوان هذا الفصل مقصود لذاته، ذلك أن علم أصول الفقه، وعلم الكلام في الأصل علمان مستقلان، فقد نشأ علم الكلام قبل علم الأصول كما هو معلوم وكما رأينا من قبل. بينما تأخرت نشأة وتدوين علم أصول الفقه، ثم جدت في نهاية القرن الثالث الهجري أحداث دعت الكلاميين إلى الاستفادة من المنهج الأصولي، حسبما ستبينه مباحث هذا الفصل، الذي قسمناه إلى ثلاثة مباحث أساسية سنستعرض فيها الإجابة عن أسئلة رئيسية ثلاث هي: متى ولماذا وكيف تم التمازج بين العلمين والمنهجين الكلامي والأصولي؟ ثم نتدارس الآثار الناتجة عن تمازج العلمين، مع محاولة تقويم عملية الامتزاج إيجاباً وسلباً، مصحوبة بدراسة نقدية لنماذج من المسائل الكلامية المقحمة في أصول الفقه. كما سنحاول تقويم مدى التأثير الكلامي على أصول الفقه.

المبحث الأول: ملابسات الإقحام

من المعلوم أن المعتزلة قد سيطروا على الساحة الفكرية في ظل الخلافة العباسية، وبالخصوص انطلاقاً من عهد الخليفة المأمون (١٧٠هـ - ٢١٨) الذي تولى الخلافة سنة ١٩٨هـ، وقد خلا لهم الجو خصوصاً مع استنكاف علماء أهل السنَّة والجماعة من الإقبال على رجال السلطة وولوج

مجالسهم، وهو الموقف الذي رأى القاضي أبو بكر الباقلاني أنه ليس عملياً، لأنه تسبب في عدم إسماعهم لآرائهم، وتركهم المجال لخصومهم المعتزلة لنقل آراء غير دقيقة ونسبتها إليهم وهو الأمر الذي أدى إلى ما لحق بهم من فتن، فضلاً عن ظهور الفكر الاعتزالي بعد قمع أهل السنَّة وخلو المجال من المنافسة الفكرية القوية[1].

ورغم كل السلبيات الناتجة عن مخالطة السلطة، واضطهاد المخالفين، فقد قام المعتزلة بجهود فكرية كبيرة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، من وجهة نظرهم، واستمر دورهم بارزاً «في مجال الحياة العقلية منذ القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجريين»، إلا أنهم بعد هذه المرحلة «أفل نجمهم وتواروا عن مسرح الفكر»[2].

ويبدو أن كثيراً من المسائل الكلامية قد أقحمت في أصول الفقه، على يد المعتزلة في مرحلة سيادتهم الفكرية، ومن الباحثين الذين يذهبون إلى هذا الرأي، الدكتور محمد العروسي في كتابه «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين»، والدكتور قطب مصطفى سانو في دراسته القيمة تحت عنوان: «المتكلمون وأصول الفقه». والأسئلة المطروحة الآن هي: متى وكيف ولماذا أقحمت المسائل والمباحث الكلامية في أصول الفقه؟ذلك ما ستجيب عنه الفقرات المتوالية.



● الفقرة الأولى:
متى بدأ امتزاج الأصلين؟

يقرر الدكتور محمد العروسي بعد بحث واستقصاء أن «المحمد بن عبدالوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، ولعبد السلام بن محمد بن

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري /ص١١٩، ١٢٠.
(٢) آراء المعتزلة الأصولية دراسةً وتقويماً /ص٥٦.

عبدالوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٢١هـ، جملاً مدونة في أصول الفقه، بنوا مسائله على أصول المعتزلة»[١]. والحق أن من يطالع مدونات وأمهات أصول الفقه، للمعتزلة والأشاعرة، يجد آراء وأقوال الجبائيين مبثوثة في كل المباحث، وخصوصاً تلك التي لها ارتباط ما بالقضايا الكلامية.

ويذهب الدكتور سانو إلى نفس المنحى، حيث يؤكد أن «بداية القرن الرابع الهجري، قد شهدت توطد العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام»، وأن «إسهامات الإمام أبي الحسن الأشعري في المزج بين علم الأصول وعلم الكلام أمر غير كاف في هذا المجال. بل إن أكابر المعتزلة أمثال أبي علي الجبائي، وأبي هاشم الجبائي، وغيرهما من صناديد الاعتزال في هذا القرن، قد خاضوا في مباحث أصولية، مزجوا بينها وبين مباحث الكلام»[٢].

والذي تأكد لي بعد البحث والتنقيب، أن البدايات الأولى لمزج الأصول بالكلام قد تمت قبل بداية القرن الرابع الهجري بكثير، على خلاف ما ذهب إليه الباحثان الفاضلان فقد كان أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ)، يرى أن «القياس لا يسمى ديناً»[٣]. كما أن أبا إسحاق إبراهيم بن يسار النظام المعتزلي (ت٢٣١هـ) أول من نفى حجية الإجماع والقياس، وعلى أساس «تشنيعاته فيهما انخدع الخوارج والظاهرية والشيعة»[٤].

وقبل النظام، كان بشر بن غياث المريسي (ت٢١٨هـ) يرى أن المصيب في الاجتهاد لا يتعدد وأن «الحق من المجتهدين في أحكام الفروع واحد، ومن عداه فهو مخطئ. . . ويكون آثماً»[٥].

وقبلهم جميعاً كان لأبي بكر الأصم (ت٢٠٠هـ)، رأي في نقض الاجتهاد بالاجتهاد، حيث ذهب إلى أن «قضاء القاضي ينقض بالاجتهاد»[٦].

---

(١) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين /ص١٢، ١٣.
(٢) المتكلمون وأصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، العدد التاسع /ص ٤٥، ٤٦.
(٣) آراء المعتزلة الأصولية /ص٣٨٨.
(٤) المنية والأمل /ص٤٧.
(٥) آراء المعتزلة الأصولية /ص٥٩٥.
(٦) المرجع السابق /ص٦٠٣.

وقد استقصى الدكتور علي الضويحي آراء أهل الاعتزال في مختلف القضايا الأصولية استقصاء شافياً، ومنها على سبيل المثال فحسب مسألة التأسي بالرسول ﷺ، ومسألة دلالة امتثال الأمر على أجزاء المأمور به، ومسألة كون الكف فعلاً أو أنه تلبس بضد من أضداده، ومسألة قبول أخبار الآحاد، ومسألة إثبات الإجماع بخبر الواحد، ومسألة القياس على أصل لم ينص على حكمه، وغير ذلك من المسائل الأصولية التي عالجها المعتزلة منذ بداية القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن الخامس الهجري.

إن المتأمل في هذه القضايا والمسائل الأصولية، يجد أنها في الأصل من صميم القضايا الكلامية التي أقحمت في علم أصول الفقه، والتي شغلت هي وغيرها من القضايا الكلامية، حيزاً كبيراً من دائرة اهتمام الأصوليين، وعلى هذا يكون إقحام هذه المسائل من صنيع المعتزلة قد بدأ في وقت مبكر جداً، يرجع إلى بداية القرن الثالث الهجري كما أومأت إليه أعلاه.

ومع هذا الجزم الذي دلت على صحته المسائل والوقائع السابقة، فإنه يمكن الجمع بين الرأيين، على أساس أن إدخال المسائل الكلامية إلى أصول الفقه لم يتم دفعة واحدة، وإنما تم على مراحل، يمكن رصدها كما يلي:

المرحلة الأولى: بداية المزج بين القضايا الكلامية، والأصولية، مع أبي بكر الأصم (ت٢٠٠هـ)، وبشر بن غياث المريسي (ت٢١٨هـ) وإبراهيم بن سيار النظام (ت٢٣١هـ) وأبي الهذيل العلاف (٢٣٥هـ). وتتميز هذه المرحلة التي تزامنت مع الثلث الأول من القرن الثالث الهجري، بأن امتزاج العلمين وتداخلهما فيها، لم يكن كلياً شاملاً، وإنما كان في مراحله البدائية الأولى حيث اقتصر على بعض المسائل، إلا أنه مع الزمن بدأ يتوسع شيئاً فشيئاً ليشمل المسائل المتبقية.

المرحلة الثانية: وتمتد من منتصف القرن الثالث الهجري إلى بداية القرن الرابع الهجري، مع كل من المعتزليين أبي علي الجبائي (٢٣٥هـ ـ

٣٠٣)، وابنه أبي هاشم الجبائي (٢٤٧هـ - ٣٢١) من جهة، ومؤسس مذهب الأشاعرة أبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٢٤) من جهة أخرى، وتتميز هذه الفترة بالتداخل الكبير بين علم الكلام وعلم الأصول، حيث توطدت العلاقة بين العلمين، وخرجت «من أن تكون علاقة غير محددة في معالمها وهياكلها، إلى علاقة واضحة المعالم والقسمات»[١].

كما تميزت هذه المرحلة كذلك بانتهاء انفراد المعتزلة بهذا المجال، واستحواذهم عليه لوحدهم، حيث برز من أهل السنَّة أبو الحسن الأشعري الذي أصبح نداً قوياً لهم، وعلى حد قول أبي بكر الصيرفي (ت٣٣٠هـ) فقد «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى أظهر الله الأشعري، فحجزهم في أقماع السمسم»[٢].

ومما يزيد من أهمية ظهور الأشعري في هذه المرحلة، أنه من ناحية كان معتزلياً قوياً يعرف مداخل الاعتزال وأصوله بعد أن «قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماما» أو كما جاء على لسانه متسائلاً: «كيف أدع مذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة؟»[٣]. ومن ناحية أخرى فإن الأشعري عندما عاد عن الاعتزال قام بمناظرة جهابذة المعتزلة والرد عليهم، بدءاً بأستاذه أبي علي الجبائي، حيث ناظره في أسماء الله تعالى وهل هي توقيفية كما هو مذهب أهل السنة، أم عقلية يصح فيها القياس اللغوي على مذهب المعتزلة ؟ومعلوم أن القياس اللغوي من المباحث الأصولية المتلبسة بالمسائل الكلامية[٤]. ومن الكتب الأصولية للمعتزلة التي قام بنقضها والرد عليها: كتاب في الأصول لأبي علي الجبائي، كما ألف كتاب «نقض كتاب البلخي» في أصول المعتزلة لمصنفه الشهير أبي القاسم عبد الله البلخي المعروف بالكعبي (ت٣١٩هـ)، ولم تسلم

---

(١) المتكلمون وأصول الفقه /ص ٤٥.
(٢) طبقات الشافعية، ابن السبكي ٣/ص٣٤٩.
(٣) تبيين كذب المفتري /ص٣٩ و٤١.
(٤) نص المناظرة في طبقات الشافعية، مرجع سابق /ص٣٥٧، ٣٥٨.

من هذا النقض حتى كتبه هو التي ألفها على المنهج الاعتزالي كما ذكر هو ذلك بنفسه، فضلاً عن كتابه «تفسير القرآن» الذي يقول عنه: «رددنا فيه على الجبائي والبلخي ما حرفا من تاويله»[1].

إن هذه الحركية الكبيرة ذات الوتيرة المتسارعة، التي ولدها التزام الأشعري بمذهب أهل السنّة والجماعة والدفاع عنه، ورجوعه عن مذهب الاعتزال ونقضه بالمناظرات والتصنيف، هي التي سرعت بالمرور إلى المراحل الموالية حيث جرى التقاطب المذهبي والجدل الكلامي على أرضية علم أصول الفقه وانطلاقاً منه.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المزج النهائي بين علم الأصول والكلام، وفي هذه المرحلة قام القاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي (حوالي ٣٢٥ ـ ٤١٥) بإدخال المسائل الكلامية في أصول الفقه بطريقة ممنهجة وكاملة، وصنف في ذلك التصانيف الكثيرة التي ثبتت باقي هذه المسائل والمباحث الكلامية في أصول الفقه، وسار معاصره القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري (٣٣٨هـ ـ ٤٠٣) فسلك نفس المسلك، ليس لمجرد رغبة طارئة فحسب، ولكنه فعل ذلك «مناقضة للمعتزلة»[2]. وعن هذه المرحلة يمكن إيراد مقولة بدر الدين الزركشي (٧٤٥هـ ـ ٧٩٤) الشهيرة حيث يقول: «.... حتى جاء القاضيان: قاضي السنَّة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبدالجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وصاروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا، وصوروا»[3].

وأكاد أجزم جزماً قاطعاً أن عبارته هذه تتعلق بدور القاضيين في إدماج أصول الدين مع أصول الفقه، فليس من الصدفة أو العبث، أن ينسبهما في مثل هذا المقام إلى مذهبيهما الكلاميين بدل مذهبيهما الفقهيين، وهو في

---

(١) تبيين كذب المفتري /ص١٢٨ ـ ١٣٩.
(٢) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين /ص١٢، ١٣.
(٣) البحر المحيط الجزء الأول/ ص٦.

معرض الحديث في أصول الفقه، وذلك بقوله: «قاضي السنَّة أبي بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبدالجبار» والذي أرجحه أن هذه النسبة الكلامية مقصودة لذاتها للدلالة على دورهما الكلامي في مجال أصول الفقه.

ومن جهة أخرى، فإن ما كان يحتاج إلى توسيع العبارات، وفك الإشارات، وبيان الإجمال، ورفع الإشكال...كما في عبارة الزركشي، هي القضايا والمسائل الكلامية المقحمة حديثاً في أصول الفقه، وهذا ما قام به القاضيان. أما القضايا الأصولية الرئيسية من بيان وخصوص وعموم وأمر ونهي، وإجماع، وقياس... وغيرها فقد كانت واضحة لدى المشتغلين بالفقه وإصوله، ولم تكن بحاجة إلى مزيد بيان لديهم، وإن كان ينقصها حسن الترتيب والتبويب في غالب الأحيان. ويؤيد ما ذهبت إليه قولة الزركشي عن الأصوليين اللاحقين بعد القاضيين بأنهم «حرروا وقرروا وصوروا»، والذي أراه أن القضايا التي كانت بحاجة إلى هذا الجهد هي المباحث والمسائل الكلامية المستحدثة والطارئة التي كانت بحاجة إلى مزيد تحرير مجال النزاع بين المدرستين الكلاميتين الاعتزالية والأشعرية، ومن ثم تقرير الصواب، بعد تصوير مدقق للقضايا المختلفة فيها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقال. ولو كان الأمر يتعلق بالقضايا الأصولية وحدها، لما غاب عن الزركشي، وهو الذي جمع معظم مصادر الأصوليين من مختلف المذاهب، أن يشير إلى الجهود الكبرى، التي بذلها بعضهم من المعاصرين لهذه المرحلة من أجل إعادة ترتيب وتبويب أصول الفقه، وبالخصوص منهم أبو بكر الجصاص (ت٣٧٠هـ) مثلاً.

المرحلة الرابعة: وتتميز بردود الفعل والنقاش الكبير الذي أحدثه إدخال المباحث والمسائل الكلامية في أصول الفقه، وقد استمرت أصداء هذا النقاش طيلة القرن الخامس الهجري، وساهم فيه عدد كبير من الأصوليين من مختلف المذاهب الفقهية والكلامية.

***

• الفقرة الثانية:
أسباب تداخل علم الكلام والأصول

إن الأسباب التي أدت إلى امتزاج أصول الفقه بعلم الكلام، أو مباحث منه بالأحرى، عديدة منها ما هو موضوعي يرجع إلى طبيعة العلمين ذاتهما، ومنها ما هو ذاتي يرجع إلى المشتغلين بهذين العلمين من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، وفي ما يلي محاولة لتسطير بعض هذه الأسباب:

أولاً ـ شمولية الإسلام وعلومه:

إن طبيعة الإسلام نفسه والعلوم المرتبطة به تأبى التمييز بين ما هو عقيدي وما هو عملي، فالإسلام إيمان وعمل، عقيدة وشريعة، دين ودنيا.. .إلى غير ذلك من الصيغ المعبرة عن هذه الثنائية المؤتلفة، والتي تستجيب لكيان الإنسان نفسه والمكون من روح وعقل وجسد، وقد لاحظ أحد الدارسين هذا التمازج مما أفضى به إلى التأكيد أنه ليس من «السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الفكرين الكلامي والأصولي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى»[١].

ثانياً ـ موسوعية علماء الإسلام:

انبثق عن هذا العامل الأول، عامل أو سبب آخر مرتبط به أشد الارتباط، ويتمثل في كون عدد كبير من الأفذاذ والأقطاب في تاريخ العلوم الإسلامية، استطاعوا أن يكونوا موسوعيين في مداركهم العلمية بحيث يتفوقون في عدة مجالات وعلوم، وخصوصاً في مجالي العقيدة وما يرتبط بها، والفقه وما يرتبط به، وإذا عدنا إلى تراجم معظم الأفذاذ نجد هذه العبارة تتكرر عند الحديث عنهم: «...الفقيه الأصولي المتكلم»[٢]. ومن

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبدالمجيد الصغير /ص٤١.
(٢) انظر تراجم معظم الأصوليين في كتاب أصول الفقه تاريخه ورجاله للدكتور شعبان محمد إسماعيل، والفتح المبين في طبقات الأصوليين.

الطبيعي أن يبرز أثر هذا الجمع والتوحد في الإنتاج الفقهي أو الأصولي أو الكلامي لصاحبه، على شكل تداخل بين علمي الأصول والكلام، وذلك بالنظر إلى «القدرة التي أبداها العديد من رموز الثقافة الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معاً: وظيفة المتكلم، ووظيفة الفقيه الأصولي»[1].

ثالثاً - اعتبار الكلام أصلاً لكل العلوم الدينية:

يذهب الغزالي إلى أن العلوم تنقسم إلى قسمين عقلية ودينية، وتنقسم كل من العلوم العقلية والدينية إلى علوم كلية وأخرى جزئية، ويحتل علم الكلام مركز الصدارة بين العلوم الدينية، لأن «العلم الكلي في العلوم الدينية هو الكلام» أما العلوم الأخرى الدينية فلا تحتل نفس المرتبة، لأن «سائر العلوم من الفقه وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية». ولذلك فإن علم الأصول علم جزئي متفرع عن الكلام، فالأصولي يأخذ من علم الكلام «قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه». كما أن الأدلة أو أصول التشريع يستغلها الأصولي في عمله، بعد أن يبرهن المتكلم على صحتها وحجيتها «فالأدلة وهي الكتاب والسنَّة والإجماع فقط. وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام».

ثم يخلص في خاتمة المطاف إلى مركزية علم الكلام في قائمة العلوم الشرعية، لأنه هو «المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى علم الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في المرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات». ولكنه في كل هذه المكانة التي بوأها لعلم الكلام لا يجعله شرطاً في تكوين الفقيه والأصولي والمحدث، ولكنه شرط في تكوين العالم المطلق لأنه «ما من علم من العلوم الجزئية، إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم»[2]. وقد سبق للغزالي في الصفحات

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة /ص٤١.

(٢) المستصفى ١/ص٦، ٧.

الأولى من المستصفى أن قرر أن علم أصول الفقه علم عقلي ونقلي في نفس الوقت، وجعله لذلك من أشرف العلوم، وذلك بقوله: وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل[1]، إلا أنه بعد صفحات قليلة ـ يصنفه في أعلى قائمة العلوم الدينية، فهل هذا لمجرد سهو أم أنه تناقض لم ينتبه إليه؟

وإذا كان الغزالي في كتاب «المستصفى» قد رتب علم الكلام على رأس العلوم الدينية وجعل علم الأصول فرعاً عنه، فقد سبق له في كتاب «المنخول من تعليقات الأصول» أن جعل كلاًّ من علم الكلام، والأصول، والفقه في مرتبة واحدة، بحيث اعتبر أن «علوم الشرع ثلاثة: الكلام، والأصول والفقه»[2].

ويمكن اعتبار هذا القول من الغزالي ـ في المنخول ـ دالاً على مرحلة في تطور استقلاله وتكوينه الفكري، حيث كان المنخول مجرد تلخيص وتهذيب قام به الغزالي لدروس أستاذه الجويني، ولعل ذلك كان في مرحلة الطلب حيث لم تتبلور شخصيته الفكرية المستقلة بعد، وهذا ما عبَّر عنه الغزالي نفسه عند اختتامه للكتاب، حيث أوضح أنه اقتصر فيه «على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل، سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب». أما ما يؤكد أن هذا العمل كان في مرحلة الطلب والدراسة، فقد كفانا الغزالي توضيحه، حيث قرر أن الغرض من الكتاب كان «روماً لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة»[3]. كما أن «المنخول» جاء خلواً من المقدمات الكلامية والمنطقية الطويلة كتلك التي جاءت في مقدمة «المستصفى» بعد أن تبلورت رؤيته المستقلة للأمور، واكتملت شخصيته العلمية، ويكفي للتدليل على هذا القول عنواناً كل من الكتابين: فالأول

---

(١) المرجع السابق /ص٣.

(٢) المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو /ص٣.

(٣) المرجع السابق / ص٥٠٤.

لا يعدو أن يكون عملية نخل وتهذيب لما تلقاه من أستاذه، بينما الثاني هو خلاصة اختياراته وما استصفاه لنفسه وارتضاه بعد طول احتكاك وممارسة.

رابعاً: وجود قواسم مشتركة بين مناهج ومسائل العلمين:

يذهب الدكتور علي سامي النشار إلى أن المنهج الأصولي «خضع لبعض طرق المتكلمين، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين» . هذه المناهج أو الطرق المشتركة جعلت إدخال المسائل الكلامية في أصول الفقه وإدخال المسائل الأصولية في علم الكلام أمراً طبيعياً، وذلك مثل مبحث الحد الأصولي الذي «ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين»، ومبحث أدلة العقول أو مدارك العقول الذي يقرر الإيجي أنه «أمس بالفقه منه بالكلام».

إن هذا التداخل المنهجي جعل التأثير بين العلمين متبادلاً، وتسبب في إدخال مسائل كل من العلمين وطرقه ومناهجه إلى العلم الآخر، وهكذا فإذا كان «علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقاً كثيرة»[(١)].

والذي أراه أن الأصوليين اقتبسوا مسائل من علم الكلام أولاً، واستتبع ذلك اقتباس بعض المناهج والطرائق الكلامية والمنطقية لمواكبة المسائل المقتبسة من قبل، ثم وقع طغيان المسائل الكلامية والمنهج الكلامي على أصول الفقه ابتداء من نهاية القرن الخامس الهجري حيث وصل التداخل مداه بحيث لم تعد هناك «طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين، بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمها الأقران»[(٢)].

كما أن اعتبار علم الكلام مصدراً من مصادر أصول الفقه كان من الأسباب الميسرة لإدخال المباحث الكلامية إليه، ومع ازدياد التسليم بهذه المصدرية، توسعت هذه المسائل والمباحث، فدخلت «أبحاث كلامية كثيرة

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص٨٢.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص٨٢.

لما كان علم الكلام معتبراً وأحداً من مصادر هذا العلم الثلاثية، ليس لدى المتكلمين وحدهم، بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم[1].

خامساً: التداخل بسبب وحدة المنهج:

يرى النشار أن المنهج التجريبي قد اكتشف من طرف الأصوليين الأشاعرة والمعتزلة، ولذلك فقد اتخذ «منهجاً للأصوليين عامة، أي علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين»، هذه الوحدة في المنهج شكلت أرضية وسبباً لتداخل العلمين، وهذا ما جعلهما يتداخلان ويختلطان «في العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً» وقد تجلى هذا التداخل والاختلاط، حسب الدكتور النشار فيما يلي:

- كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدأون كتبهم بمقدمات كلامية.

- وكان علماء أصول الدين أو المتكلمون يبدأون كتبهم ببحث في مدارك العقول، هو في الحقيقة جزء من المنهج الأصولي المنطقي»[2].

ورغم تحمس الدكتور النشار لتداخل العلمين، باعتبارهما من مكونات الفلسفة الإسلامية، فالحق أن القاسم المشترك الذي جمع أصول الفقه بالكلام، هي المباحث المنطقية، وهذه المباحث المنطقية، نحو بحثهم في العلم والظن والعقل والدليل، وغيرها من الحدود والتعاريف المنطقية، وهذه المباحث وغيرها ليست من المباحث الأصلية لعلم الكلام الذي عرفه الكاتب نفسه بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[3]. كما أنها دخيلة على أصول الفقه الذي أجمع الأصوليون على تعريفه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية». وليست المباحث المنطقية هي المستبعدة بمقتضى هذا التعريف المجمع عليه فحسب، بل

---

(١) المرجع السابق /ص٨٩.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام /الجزء الأول ص٥٥.

(٣) المرجع السابق /ص٥٤.

يلحق بها في ذلك المباحث والمسائل الكلامية التي تسللت إلى علم أصول الفقه، رغم أنها في معظمها مباحث إسلامية أصيلة، سواء من حيث النشأة، أو من حيث المنهج والمضمون.

ويذهب القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) إلى أن استيعاب علم الكلام من شروط كمال رتبة أو تكوين المجتهد، وهو ما عبر عنه الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «ذكر القاضي في خلال كلامه ما يدل على أن التبحر في علم الكلام شرط في استجماع أوصاف المجتهدين»[١]. ويرد على قول الجويني ملاحظتان: أولاهما تتعلق بكونه استنتج من كلام القاضي ما يدل على هذا الشرط وأنه لم يصرح به تصريحاً، والثانية أن الشرط قد يكون ظرفياً مربوطاً بعصر الباقلاني الذي ساد فيه علم الكلام وظهر، وقد ينطبق هذا الوصف على علوم أخرى أو معارف أخرى حسب الزمان أو المكان الذي يوجد فيه المجتهد.

* * *

● الفقرة الثالثة:
كيفية دخول المباحث الكلامية للأصول

يكاد يكون من المسلم عند جميع الباحثين في أصول الفقه. أن هذا العلم ينقسم ـ في ما يخص اتجاهات التصنيف ـ إلى مدرستين كبيرتين: مدرسة المتكلمين ومدرسة الفقهاء، وقد شاع هذا التقسيم منذ كتابة ابن خلدون له[٢].

وفي اعتقادي أن هذا التقسيم لم يكن دقيقاً في وقته، وقد أصبح الآن متجاوزاً سواء من حيث المصطلح، أو من حيث المضمون: فليس كل من ينتمي إلى اتجاه المتكلمين متكلماً، وليس كل من ينتمي إلى اتجاه الفقهاء

(١) كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص /ص١٢٧.

(٢) مقدمة ابن خلدون/المجلد الثالث ص١٠٦٤.

فقيهاً بالمعنى الدقيق للمصطلحين[1]، فالإمام الشافعي مؤسس هذه الطريقة العامة لم يكن متكلما بل كان له موقف سلبي من الكلام من جهة، ومن جهة ثانية فإن أصوله «كانت تسير في اتجاهات نظرية وعملية . . . ولعل أقرب المناهج إلى منهاجه منهاج الحنفية في الجملة»[2]. وإذن فلا داعي للاستمرار في تبني هذا التقسيم ومصطلحاته، والأولى بنا الآن أن نتحدث عن اتجاهين: أحدهما نظري، والآخر تطبيقي، الأول أعطى الأولوية لتقرير القواعد الأصولية العامة للاستنباط وسلامته من الشوائب، ولم يخل من ضرب الأمثلة بالفروع الفقهية للتدليل على صحة منهجه. والثاني أعطى الأولوية لتقرير القواعد الأصولية الخاصة بالفروع الفقهية لمذهب معين (المذهب الحنفي أساساً، ثم المذاهب الأخرى استثناء) مع الإكثار من الفروع الفقهية للتدليل على صحة قواعد المذهب وأصوله، ولكل من الاتجاهين آثاره الإيجابية على الفقه والأصول، وآثار سلبية أخرى ليس هذا مكان بسطها.

إن الاتجاه النظري العام في أصول الفقه سمي باتجاه المتكلمين كما أسلفت، ومع عدم التسليم بهذه التسمية كما رأينا، فإن لها وجهاً من الوجوه التي قد تكون سوغتها لابن خلدون ومن تابعه، فمن جهة أولى اجتذبت هذه الطريقة ثلة من كبار نظار المسلمين من مختلف المذاهب الكلامية، ابتداء من مؤسسيها من أمثال الباقلاني الأشعري، وعبد الجبار الهمذاني المعتزلي، ومن جهة ثانية سهلت لهؤلاء المتكلمين إدخال المباحث الكلامية إلى أصول الفقه فهم بعد أن وجدوا في الأصول «ما يتفق مع دراساتهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجردة» فجعلوه أداة لهم فأقحموا فيه كل ما يحلو لهم من «الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية»[3]. وهذا ما يقرره الشيخ أبو زهرة رحمه الله، في كيفية إدخال المباحث الكلامية إلى أصول الفقه. وهو

---

(١) هناك عدة أمثلة على ذلك فالسمعاني الشافعي والباجي المالكي ينتمون حسب هذا التقسيم إلى الاتجاه الكلامي ولكنهم يذمون الكلام وأهله.

(٢) أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة /ص١٧.

(٣) المرجع السابق /ص١٩.

من أدق ما اطلعت عليه في تحديد هذه الكيفية، حيث أعجبت هذه الطائفة في البداية بالتوجه النظري العام في أصول الفقه، ولكنها سرعان ما حرفت مساره فجعلت منه مجالاً للاختلاف في «مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل، ولا تسن طريقاً للاستنباط، ومن ذلك اختلافهم في تكليف المعدوم، بل إنهم لم يمتنعوا عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام ولا صلة لها بالفقه، إلا من ناحية أن الكلام فيها في أصل الدين، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة»[1].

ثم تطورت كيفية معالجة المسائل النظرية والكلامية البحتة في أصول الفقه في اتجاه عمودي، حتى وصلت في مرحلة الانحطاط إلى أقصاها، فبعد إغلاق باب الاجتهاد توجه الجهابذة إلى أصول الفقه لإفراغ جهدهم هنالك، وليصرفوا طاقاتهم الاجتهادية المكبوتة فيه، ولهذا السبب لم «يضعف علم الأصول، بل وجدت العقول القوية . . . في أصول الفقه باباً لرياضة فقهية» بعد أن تعذر عليهم مخالفة ما تواضع عليه الناس من غلق باب الاجتهاد، ففجروا قدراتهم العقلية «من غير أن يتورطوا في استنباط أحكام تخالف ما قرره المذهب الذي ينتمون إليه»[2].

إن إغلاق باب الاجتهاد وسيادة روح التقليد الفقهي، مثل مرحلة من مراحل أصول الفقه، وكان سبباً إضافياً لإقحام مزيد من المباحث العقلية والنظرية والكلامية فيه، بكيفية ذكية جعلت منه «رياضة فقهية» دون أن «تتورط في استنباط الأحكام» ودون أن يفقد علم الأصول «قيمته الذاتية» حيث اكتسى صبغة معيارية فأصبح «معياراً توزن به الآراء». بل إنه أصبح أداة للحكم والفصل بعد أن كان وسيلة للاستنباط، فهو «الميزان الذي يحتكم إليه عند الخلاف». ويؤكد الدكتور قطب مصطفى سانو بأنه مع أبي الحسن الأشعري والجبائيين أصبحت العلاقة بين العلمين «واضحة المعالم والقسمات»[3].

ثم جاء القاضي عبدالجبار، فأدخل المسائل الكلامية في أصول الفقه

---

(١) المرجع السابق /ص٢٣.

(٢) المرجع السابق /ص١٧.

(٣) المتكلمون وأصول الفقه، مرجع سابق.

بطريقة ممنهجة وكاملة، وصنف في ذلك التصانيف التي رسمت أو ثبتت إقحام المباحث والمسائل الكلامية في أصول الفقه، ثم أعقبه معاصره أبو بكر الباقلاني الذي سلك نفس المسلك ليس بمجرد رغبة طارئة، ولكنه فعل ذلك «مناقضة للمعتزلة»[1]. ثم تابعه في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨هـ)، وابن فورك (ت٤٠٦هـ)، ثم أخيراً أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) الذي توسع في المادة الكلامية المبثوثة في أصول الفقه، خصوصاً وأن البعض يرى أن له «اختيارات اعتزالية استمدها من كلام «أبي هاشم» ومن كلام المعتزلة الذين يدافع عنهم أحياناً، ويقسو على القاضي أبي بكر الباقلاني أحياناً أخرى»[2].

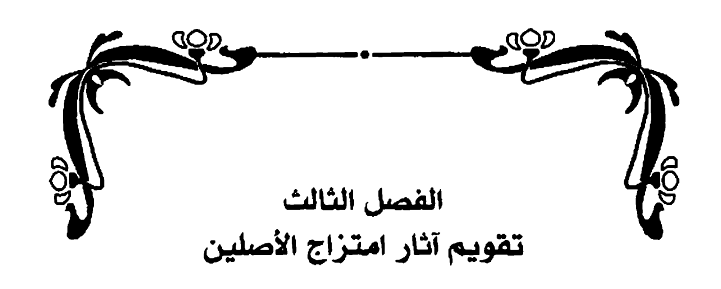
ثم جاءت بعد ذلك مرحلة أخرى مع الغزالي (ت٥٠٥هـ) حيث أصبح إدخال المسائل الكلامية خاضعاً للرغبة الذاتية في التوسع في المباحث الكلامية وليس لمجرد ضرورة علمية فقط، كالرد على الخصوم العقائديين مثلاً، وفي هذه المرحلة تم صبغ أصول الفقه كاملاً بالصبغة الكلامية الجدلية عن قصد وسبق إصرار، حتى مع العلم بقلة فائدتها على أصول الفقه وذلك كله لمجاراة واقع مفروض، وتحقيقاً لميل شخصي دفين في أعماق النفس، وخشية من أن يوصم بالضعف والتقصير أو حتى الجهل بعلم الكلام، وهذا ما عبر عنه الغزالي بقوله بمناسبة حديثه في مقدمات أصول الفقه: «فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول»، ولكن الخروج عما درج عليه الناس غير ممكن رغم ما قد يكون فيه من شطط، ولهذا يضيف الإمام الغزالي: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط (أي بين الكلام وأصول الفقه)، فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة»[3].

---

(١) للمزيد من التوسع انظر «آراء المعتزلة الأصولية ـ دراسةً وتقويماً» للدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي، والمتكلمون وأصول الفقه، للدكتور قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٩.

(٢) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين /ص١٢، ١٣.

(٣) المستصفى من علم الأصول، للغزالي /ص٩.



الفصل الثالث
تقويم آثار امتزاج الأصلين

سنحاول في هذا الفصل القيام بعملية تقويم علمي للتأثيرات التي أحدثها امتزاج القضايا الكلامية بمباحث أصول الفقه، وحتى يكون هذا التقويم موضوعياً فسيتطرق المبحث إلى استعراض نماذج من القضايا الكلامية المبثوثة في أصول الفقه، مع محاولة تصنيفها وتتبع تأثيراتها عليه سواء بالإيجاب أو بالسلب، لنصل في خاتمة المطاف إلى الخلاصات والنتائج العلمية التي تتطلبها عملية التقويم العلمية هذه.

* * *

المبحث الأول:
تصنيف المسائل الكلامية في أصول الفقه

لقد تتبع أحد الدارسين وأحصى ستاً وخمسين مسألة كلامية مبثوثة في مباحث أصول الفقه[1]، كما حاولت من جهتي استقصاء قضايا أخرى لم يعرض لها، وحذفت القضايا المكررة أو المتداخلة التي

(١) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين /مرجع سابق.

استعرضها الدارس المشار إليه. وخلصت في النهاية إلى اختيار عدد من القضايا والمسائل الكلامية ترجح عندي أنها تمثل نماذج لمختلف المباحث والمسائل الكلامية المتداخلة مع المباحث الأصولية، وفي ما يلي تصنيف أولي لهذه القضايا والمسائل قبل تحليلها في الفقرات الموالية:

المجموعة الأولى: مسائل كلامية لها ارتباط بالفقه وأصوله: وتشتمل على المسائل الآتية:

- التحسين والتقبيح العقليين.
- وجوب شكر المنعم.
- نسخ العبادة (أو الأمر) قبل التمكن من الفعل.
- حجية الإجماع في الأديان السالفة.
- دخول الآمر تحت الأمر.
- تعبد النبيّ بشرع قبله.
- تكليف المعدوم.
- الأمر بالماهية.
- التكليف بما لا يطاق.
- خطاب الكفار بفروع الشريعة.
- الشيء الواحد له وجهان: (الصلاة في الأرض المغصوبة، واختلاط المنكوحة بأجنبية).

المجموعة الثانية: مسائل كلامية أصلية: وتضم المسائل الآتية:

- للعالم صانع واحد.

- عصمة الأنبياء.

- استحالة معرفة الله.

- النهي عن سب الدهر.

- المجتهدون في أصول الدين.

- لا يجوز للعامي أن يقلد في أصول الدين.

- تعريف العقل واختلاف العلماء في ذلك.

- هل يقدر العبد على فعل ما علم الله أنه لا يكون؟

المجموعة الثالثة: مسائل متنوعة: وتشمل المسائل الآتية:

- الجدل وأحكامه.

- دخول جبريل في التكاليف ينزل بها.

- هل يجوز أن يخلع الله نبياً.

- تصور ارتداد أمة محمد (امتناع ارتدادها).

- النسخ مع جبريل لم ينزل به.

- في جواز تأخير التبليغ.

- تعبد النبيّ الثاني بشريعة الأول.

- فتور الشرائع السابقة.

- الموقف من الفلاسفة.

- معلومات النفس.

- مراتب التصوف.

- الإلهام.

* * *

● الفقرة الأولى:
المسائل الكلامية ذات الصلة بالفقه وأصوله

بقليل من التمعن في القضايا والمسائل المصنفة في هذه المجموعة الأولى، نجد أن معظمها له علاقة ما بمباحث الأحكام الأصولية، فمسألة التحسين والتقبيح العقليين مرتبطة بمصادر الأحكام، ووجوب شكر المنعم بمرجعية التكليف بالأحكام، ونسخ العبادة قبل التمكن مرتبطة بنسخ الحكم قبل تنفيذه من المكلف، وحجية الإجماع في الأديان السابقة له علاقة بمكانة الإجماع كمصدر للأحكام... وهكذا.

وسنأخذ مسألة التحسين والتقبيح العقلي، كنموذج من هذه القضايا الكلامية التي لها نوع ارتباط بالفقه وأصوله، للعمل على تحليل مختلف جوانبها والوصول إلى خلاصة بشأن حاجة أو عدم حاجة الفقه وأصوله إليها، انطلاقاً من تصور المسألة وطبيعتها وموقف الأصوليين منها وطريقتهم في تناولها ومدى فائدتها في علم أصول الفقه.

أولاً: تصور المسالة وآراء بعض المذاهب فيها:

عادة ما يتعرض الأصوليون لهذه المسألة في المباحث المتعلقة بالحكم الشرعي، أو مباحث الأمر، ومؤداها متضمن في هذه التساؤلات: هل يمكن للعقل أن يستقل بمعرفة الأحكام الشرعية بدون رسالة أو رسول؟ أي هل يمكنه أن يعرف أن هذا الفعل حسن يجب فعله أو يندب أو يباح؟ وأن هذا الفعل الآخر قبيح يحرم فعله أو يكره؟ وهل يترتب على هذا الفعل أو الترك ثواب أو عقاب في الآخرة؟

لقد اختلف علماء الكلام والأصول والفقه في الجواب عن هذه التساؤلات إلى مذاهب شتى أشهرها الثلاثة التالية:

١ - **مذهب المعتزلة ومن وافقهم**: ومضمونه أن العقل بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة حسن أو قبح كثير من الأشياء والأفعال في حق الله أو النفس أو العباد، مثل «حسن العدل والتوحيد، وقبح الشرك

والظلم»، وبناء عليه فإن «من لم يحقق مقتضى دليل العقل في هذه المسائل فهو معاقب ولو لم يأته رسول، فيستحقون عذاب الآخرة بمجرد مخالفتهم العقل»[1].

٢ ـ **مذهب الأشاعرة**: وهم يرون أن حسن الأشياء وقبحها لا يدرك بالعقل وحده، وإنما يدرك بالشرع، ولذلك لا يترتب ثواب أو عقاب قبل إرسال الرسل وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. كما أن الأشياء والأفعال لا تتصف بالحسن والقبح الذاتيين «وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلاً، وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع»[2].

٣ ـ **مذهب المتوسطين**: من أمثال سعد بن علي الزنجاني (٣٠٨هـ-٣٧١) الشافعي، وأبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي (٤٣٢هـ ـ ٥١٠)، كما نسب إلى أبي حنيفة، ومضمون هذا المذهب أن حسن الأشياء والأفعال أو قبحها ثابت بالعقل، لكن الثواب والعقاب لا يكون إلا من الشرع «فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع»[3].

وقد أعجبني في هذا المجال منهج ابن قيِّم الجوزية (٦٩١هـ ـ ٧٥١)، الذي سلك لإثبات موقفه مسلكاً يعتمد على النصوص من القرآن والحديث نحو قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] إذ أن هذا القول «صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا أو خبث هذا من نفس الحل والتحريم». وفي الأثر سئل بعض الأعراب عن رسالة الرسول ﷺ: «فيم عرفت أنه رسول الله؟ فقال: ما أمر بشيء، فقال العقل: ليته ينهى

(١) المسائل المشتركة /ص٧٨.

(٢) الإحكام للآمدي ١/ص٧٨.

(٣) البحر المحيط ١/ص١٤٦.

عنه، ولا نهى عن شيء فقال: ليته أمر به». وبناء على ذلك فإن الشرع «أحل ما هو طيب في نفسه قبل الحل فكساه بأحلاله طيباً، فصار منشأ طيبه من الوجهين معاً» ونفس الشيء يقال عن المحرمات حيث يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، حيث دل قوله تعالى على أن المحرمات هي «الفواحش في نفسها لا تستحسنها العقول، فتعلق التحريم بها لفحشها»[١].

ثانياً: طبيعة المسألة وأصلها:

هذه المسألة كما صنفناها هي من ضمن المسائل الكلامية التي لها ارتباط ما بالفقه وأصوله، فهي مسألة عقدية من جهة أصل التكليف هل هو بالعقل أو بالشرع، وهي مسألة فقهية فرعية من جهة آثارها على آحاد المكلفين ومدى ترتب الثواب أو العقاب عليهم في الآخرة إذا لم تبلغهم رسالة أو رسول، وهناك من يرى أن لها ارتباط بأصول الفقه «من جهة أنها تبحث عن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، وما يتعلق به النهي يكون قبيحاً»[٢].

ويذهب الإمام تقي الدين المصري المعروف بالمقترح (ت٦١٢هـ) إلى أن أصل هذه المسألة فلسفي، فقد «أخذتها المعتزلة من الفلاسفة، فإنهم قالوا: العلم محمود لذاته، والجهل مذموم لذاته، وسائر الأفعال ليست محمودة لذاتها، بل لعروض عرض بالنسبة إليها» هذا هو الأصل الفلسفي كما نص عليه المقترح، ثم أخذها المعتزلة، حيث نقلوا هذا «المذهب في العلم والجهل: وعدوه إلى سائر الأفعال»، حيث أصبح مذهبهم ينص على أنه «يدرك الحسن والقبح من غير أن يتوقف على إخبار. . .»[٣].

---

(١) مفتاح دار السعادة / الجزء الثاني /ص٢ ـ ١١.

(٢) الخلاف العقدي، رسالة جامعية /ص٣٢.

(٣) البحر المحيط، المجلد الأول /ص١٤٣.

ثالثاً: مواقف بعض الاصوليين منها:

لقد أفاض الأصوليون في هذه المسألة ومتعلقاتها مثل وجوب شكر المنعم[1]. وإذا أخذنا الآمدي (٥٥١هـ ـ ٦٣١) كنموذج لهؤلاء، فرغم أنه استقصى أقوال المذاهب بما لا مزيد عليه، فإنه مع ذلك كان يشير مرة بعد مرة إلى الطبيعة الكلامية للمسألة، محيلاً القارئ إلى الرجوع إليها في مظانها، ففي ما يخص «اختلاف العبارات الدالة على معنى الحسن والقبيح» أوضح أنه أشار «إليها وإلى مناقضتهم فيها في علم الكلام». ونفس الشيء كرره حين حديثه عن استحالة قياس الغائب على الشاهد بالنظر لما «تم بيانه في علم الكلام[2]. وامتناع وجوب شكر المنعم عقلاً بناء على بطلان «معنى الحسن والقبح الذاتي»[3].

وأما أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥) فقد حسم الأمر منذ البداية بتأكيده أن القول في مسألة الحسن والقبح «ليس من هذا العلم ـ أي علم أصول الفقه ـ الذي نحن بسبيله»[4]. ونفس الصنيع نهجه علاء الدين البخاري (ت ٧٩٠هـ) في شرحه لأصول البزدوي (٤٠٠هـ ـ ٤٨٢)، حين أكد بصفة جازمة أن «مسألة الحسن والقبيح مسألة كلامية عظيمة، فالأولى أن يطلب تحقيقها في علم الكلام»[5].

وقد سلك عدد ممن كتب في الأصول من المحدثين والمعاصرين مسلكاً مقارباً للسابقين في النص على الأصل الفلسفي لمسألة الحسن والقبح «ففي محاورات أفلاطون محاورة في: هل الآلهة يرضون عن الفعل لأنه صالح، أم يكون صالحاً لأنه يرضي الآلهة؟ وهذا المعنى هو الذي صاغه

---

(١) تلخيص التقريب ١/ص١٥٣ ـ ١٦٠، والبرهان ١/ص٨٧ ـ ١٠٠، والمستصفى ١/ص١١٢ ـ ١٢٦، والمحصول ١/ص ١٤٧ ـ ١٥٧، والإحكام للآمدي ١/ص١١٣ ـ ١٢٤، والكوكب المنير ١/ص ٣٠٠.

(٢) الإحكام للآمدي ١/ص١١٥.

(٣) الإحكام للآمدي ١/ص١٢٤.

(٤) مختصر المستصفى /ص٤٢.

(٥) كشف الأسرار ١/ص٣٩١.

علماء المسلمين في الصورة الآتية: هل يأمر الله بالفعل أو ينهى عنه لأن فيه حسناً أو قبحاً يقتضي الأمر به أو النهي عنه؟»[1].

كما أشار آخرون إلى كون المسألة من اختصاص علم التوحيد أو علم الكلام وأن ثمرة الخلاف حولها مقتصر على من لم تبلغه دعوة الإسلام[2]، وذلك بالنظر إلى الأصل الفلسفي لمسألة الحسن والقبح العقلي، وللطبيعة الكلامية العقدية التي اكتسبتها لدى علماء الكلام وأصول الفقه، فقد طغى المنهج الكلامي النظري على طريقة معالجتها حتى في مصنفات أصول الفقه، ويتجلى هذا المنهج في ما يلي:

١ ـ **غلبة الطابع الجدلي**: وهذا الطابع أصبح ديدناً لكثير من الأصوليين، حيث أصبحت «عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين ـ وهما مسألة التحسين والتقبيح، ومسألة وجوب شكر المنعم ـ إظهاراً لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات»[3]، أي أن الأصوليين المتكلمين أصبحوا يستغلون مناقشة هذه القضايا لطرح إشكالاتهم الكلامية، ومناقضاتهم لإشكالات المدارس الكلامية الأخرى في أسلوب جدلي كلامي لا ينتهي إلى غاية محددة.

٢ ـ **إلزام الخصم بكل الطرق**: وهذا ما أوضحه الدكتور محمد العروسي بمناسبة تحليله لمسألة الحسن والقبح العقليين، حيث أكد أنه قد «جرت عادة بعض الأصوليين أن يعارض كلام طائفة بكلام طائفة أخرى، كما يفعله بعضهم في أخذ رد المعتزلة على الجبرية فيردون به على المعتزلة، كما أخذ الأحناف قول المعتزلة وردوا به على الأشعرية»[4].

وكثيراً ما يكون القول المنسوب إلى الخصم غير صحيح النسبة إليه،

---

(١) أصول التشريع الإسلامي /ص٣٦٩، نظرات في أصول الفقه /ص٥٩.

(٢) الوجيز في أصول الفقه /ص٧٠ ـ ٧٣، وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/ص١٢٨، ١٢٩.

(٣) الإحكام للآمدي ١/ص١٢٤.

(٤) المسائل المشتركة /ص٧٥، ٧٦.

وإنما يهدف إلى إفحامه فقط، وهو ما سماه الدكتور أبو سليمان بمذهب التراجم المعروف في أصول الفقه «حيث إن كل واحد يرجم به الآخر ويتبرأ منه، وهذا يدل على أنه مذهب مفترض ولا قائل به ما دام أن كل واحد متبرئ منه»[1]. وهذا ما جعل فخر الدين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦) يوصي كل من نظر في كتبه التي صنفها واستكثر «فيها من إيراد السؤالات» إما أن يدعو له بصالح الدعاء «وإلا فليحذف القول السيئ»، فقد يكون هذا القول السيء صحيح النسبة إلى قائله، وقد يكون القصد غير ذلك من مثل «تكثير البحث» وإظهار الإحاطة ولو عن طريق التكثير، وقد يكون القصد نبيلاً وتعليمياً من قبيل «تشحيذ الخاطر». وهذا كذلك ما جعله يقول في نفس الوصية: «لقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن». فصاغ كل ذلك في قصيدته اللامية التي مطلعها[2]:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
ولم نستفد في بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

٣ - **التعصب المذهبي الكلامي**: وهذا ما يدفع أحياناً إلى مخالفة مذهب الخصوم، وعلى سبيل المثال، فإن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي وغيرها من المسائل كثيراً ما يكون مجرد خلاف مذهبي كلامي أو حتى شكلي لفظي أحياناً، وأحياناً يكون خلافاً لمجرد الخلاف، وهذا ما أشار إليه أحد الدارسين بقوله: «وإنكار الأشاعرة للحسن والقبح العقليين مبالغة منهم في مخالفة المعتزلة»[3].

---

(١) الفكر الأصولي، الدكتور أبو سليمان /ص٤٥٠.

(٢) انظر وصيته في طبقات الشافعية ٨/ص ٩٠ - ٩٢، وهذا نص كلامه فيها: «وأما الكتب التي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد السؤالات فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ فإني ما أردت إلا تكثير البحث وتشحيذ الخاطر، والاعتماد في كل ذلك على الله».

(٣) المسائل المشتركة /ص٧٦.

بل إن بعض كبار الأصوليين الأشاعرة حاولوا إنصاف المعتزلة في هذه المسألة بتأكيدهم أن «العقل عندهم يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح، لا أنه يوجب ذلك»[1]. وأنهم «لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها»[2].

إن محاولات الإنصاف أو تقريب الشقة في هذه الخلافات المذهبية، كثيراً ما كانت تواجه بحجج مختلفة من مثل الجهل بمثالات الأقوال، أو الانبهار بأقوال الخصوم أو غيرها من الحجج[3]. وقد وفقت دراسة جامعية مؤخراً في التقويم الموضوعي للخلاف في كثير من المسائل الكلامية المثارة في أصول الفقه[4].

رابعاً: الفائدة الأصولية للمسألة:

من المعروف أن أصول الفقه يهتم بجانبين أساسيين هما: تفسير النصوص من قرآن وسنة تفسيراً فقهياً أصولياً، والاجتهاد لاستنباط أحكام شرعية للقضايا والنوازل المستجدة. وإذا حاولنا تنزيل هذين المقصدين على مسألة التحسين والتقبيح العقلي والمسائل المتفرعة عنها وخصوصاً وجوب شكر المنعم عقلاً وحكم الأشياء قبل ورود الشرع. فإننا لا نجد لها فائدة تذكر سواء في مجال تفسير النصوص أو استنباط الأحكام. فما هي العلاقة الرابطة التي سوغت إدخالها إلى أصول الفقه إذن؟

إن أصول الفقه يولد الفقه، وإن الفقه هو مجموعة الأحكام العملية التي يكلف بها المسلمون، فهو مجموعة تكاليف عملية إذن، وإن جوهر

---

(١) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ص٥٨.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ١/ص٣٤، انظر كذلك شرح الكوكب المنير ١/ص٣٠٣.

(٣) انظر البحر المحيط ١/ص١٤٠، ١٤١، المسائل المشتركة /ص٧٦، ٧٧.

(٤) آراء المعتزلة الأصولية، وانظر على الخصوص المطلب المتعلق بتقويم رأي المعتزلة بخصوص مسألة التحسين والتقبيح العقلي من ص١٨١ ـ ١٩٧.

التحسين والتقبيح وشكر المنعم هو التساؤل عن إمكانية فرض تكاليف على العباد بمقتضى العقل وحده، أي ترتيب أحكام عملية (أي فقهية) على المكلف، فالقاسم المشترك هو احتمال التكليف فقط وليس تحقيقه يقيناً. وهنا مظنة العلاقة إذن، فهل للمسألة فائدة فقهية تترتب عليها فائدة أصولية بالضرورة؟

من المعلوم أن الخلاف حول هذه المسائل منحصر في ما يلي:

- هل تشتمل الأفعال والأشياء على خصائص ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة؟

- هل يجب على الناس إدراك الحسن والقبح بمجرد العقل وهل يترتب عليهم ثواب وعقاب تبعاً لذلك؟

ويكاد الأصوليون قديماً وحديثاً يجمعون على أن فائدة الخلاف في هذه المسائل وثمرته «تكمن في ترتيب العقاب والذم على مجرد القبح العقلي قبل بعثة الرسل»[1]. إذ لا ينتج عنه أثر «إلا بالنسبة لمن لم تبلغهم شرائع الرسل، وأما من بلغتهم شرائع الرسل فمقياس الحسن والقبح للأفعال بالنسبة لهم، ما ورد في شريعتهم لا ما تدركه عقولهم بالاتفاق»[2].

وإلى هذا الحد، فإننا نطرح التساؤل التالي بالنسبة للفقه الإسلامي، فهل هذا الفقه يتناول الأحكام العملية (أي الفقهية) قبل رسالة الإسلام أم بعدها؟ إن الجواب عن هذا السؤال بديهي لا يختلف فيه اثنان. فتكون المحصلة أن علاقة هذه المسألة الكلامية بالفقه علاقة واهية. إذ «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[3]، وعلى رأس قائمة الأدلة التفصيلية يأتي القرآن والسنة، وإذا ثبت ضعف علاقتها

---

(١) آراء المعتزلة الأصولية /ص١٩٦.

(٢) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف /ص٩٧، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ١/ص ١٢٨، ١٢٩.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج ١/ص٢٨.

بالفقه فهي مسائل كلامية ولكنه يستدرك فيضيف قائلاً: «وذكرناها في أصول الفقه، لأنه يحتاج إليه في مسائل الفقه»[1].

لقد أورد صدر الشريعة المحبوبي الحنفي (ت ٧٤٧هـ) بعض ثمرات مسألة التحسين والتقبيح العقلي عند المعتزلة وعند الأشاعرة والماتريدية «فالصبي العاقل وشاهق الجبل، مكلفان بالإيمان حتى إن لم يعتقدا كفراً ولا إيماناً يعذبان عند المعتزلة. وعند الأشعري يعذران: فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله، ولا إيمان الصبي. والمذهب عندنا (أي عند الماتريدية الأحناف) التوسط بينهما... فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان ولكن يصح منه، والمراهقة إن غفلت عن الاعتقاد لا تبين عن زوجها، خلافاً للمعتزلة، وإن كفرت تبين وكذا الشاهق»[2].

من الواضح الجلي أنه بقليل من التمعن في هده الثمرات يتأكد أنها لا ترتبط بمسألة التحسين والتقبيح العقلي والمسائل المتفرعة عنها، بقدر ما يتعلق بفروع فقهية تخص غير المسلم: من قبيل القصاص من قاتل الكافر المنعزل في أعلى الجبل عند الأشعري، وعدم بينونة المراهقة غير المسلمة عن زوجها عند الأحناف الماتريدية. كما تتعلق بأصل الإيمان عند المعتزلة لمن لم تبلغه دعوة نبي وعذابه في الآخرة وهي مسألة لا علاقة لها بالفقه وأصوله.

خامساً: الخلاصات المستنتجة:

من خلال التجوال في هذه الفقرة الطويلة يمكن تسجيل الخلاصات والاستنتاجات التالية:

١ ـ عند تصورنا لمسألة التحسين والتقبيح العقلي وما يرتبط بها من مسائل تبين أنها كلامية محضة، والخلاف فيها واقع بين مدارس كلامية، وليس بين مذاهب فقهية، وقد نشأ بينهم بسبب ذلك «الاختلاف في العبارات

(١) البحر المحيط ١/ص١٣٩.
(٢) تنقيح الأصول بهامش التلويح ٢/ص٣٣٤.

الدالة على الحسن والقبيح أومأنا إليها وإلى مناقضتهم فيها في علم الكلام» على حد تعبير الآمدي[1].

٢ ـ كما اتضح من خلال الحديث عن أصل هذه المسائل وطبيعتها أنها تعود إلى أصول فلسفية قديمة وكلامية مستحدثة مرتبطة بأصول الخير والشر والصلاح والفساد والجبر والاختيار... وهذا ما جعل معظم كتب أصول الفقه تجنح بالبحث فيها «... عن المنهج العملي التشريعي... إلى الجانب الكلامي الجدلي، ولم تذكر مما هو عملي في البحث إلا القليل»[2].

٣ ـ ونتيجة لما سجلناه في النقطتين السابقتين، فقد غلب التعصب المذهبي والطابع الجدلي -المؤدي إلى إلزام الخصوم حتى بما لم يقولوا ـ على المناقشة المحتدمة حول هذه المسائل، وهذا ما حدا بأصولي أشعري راسخ مثل بدر الدين الزركشي (٧٤٥هـ ـ ٧٩٤) إلى القول: «والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقوله»[3]. وهو نفس الأمر الذي دفع بالجويني قبله إلى القول: «واضطرب النقلة عنهم (أي الناقلون عن المعتزلة) في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن»[4].

٤ ـ وهذا ما دفع بكثير من الأصوليين قديماً، والدارسين والباحثين حديثاً إلى إحالة البحث والاستقصاء في هذه المسائل إلى علم الكلام بدل أصول الفقه يقول أبو المعالي الجويني (٤١٩هـ ـ ٤٧٨)، وهو من فرسان الكلام والأصول: «لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح... وأطبقت المعتزلة على أن حسن المعرفة والشكر وقبح الكفران والظلم، وغيرها مما يعدونه يدرك بالعقل... وهذا استقصي في الديانات»، ويكرر ذلك، مرة

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ص١١٥.

(٢) الحكم الشرعي بين العقل والنقل /ص١٦٠.

(٣) البحر المحيط ١/ص١٤٥.

(٤) البرهان ١/ص٨٨.

أخرى بعد صفحات معدودة بقوله: «. . . واستقصاؤه في الديانات»[1].

٥ ـ ويتبين في خاتمة المطاف أن فائدة هذه المسألة ومتعلقاتها على الفقه واهية جداً، وعلى أصوله منعدمة تقريباً، يقول أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥): «والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بصدده، ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين (أي قول المعتزلة والأشاعرة) كفاية في الوقوف على هذه المسألة»[2]، ويجزم أحد شيوخ الفقه والأصول المحدثين بالقول عن هذه المسألة بأنها «من اختصاص علم التوحيد، ولا يترتب عليه عمل»[3].

٦ ـ وعلى شاكلة هذه المسألة النموذجية وتوابعها، التي ناقشناها بتفصيل، فإن معظم المسائل الكلامية الأخرى الواردة في أصول الفقه تنطبق عليها نفس المقاييس سواء في ما يتعلق بأصولها الكلامية أو الفلسفية، وضعف أو انعدام فوائدها على الفقه وأصوله، ومن ثمة ضعف أو انعدام علاقتها بأصول الفقه.

وندرج في ما يلي جدولاً يتضمن مجموعة من المسائل الكلامية المماثلة تفادياً لتكرار مناقشة كل واحد منها على حدة:

جدول يتضمن مجموعة من المسائل الكلامية المقحمة في أصول الفقه

المسائل	أصولها وطبيعتها	فوائدها العلمية	صلتها بأصول الفقه
وجوب شكر المنعم عقلاً	مسألة كلامية متفرعة عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين	لا ينبني عليها حكم عملي	ليست لها علاقة
التكليف بما لا يطاق	مسألة كلامية متفرعة عن مسألة الاستطاعة وإثبات الأفعال الاختيارية للعبد	لا ينبني عليها حكم عملي	مقحمة في أصول الفقه

---

(١) البرهان ١/ص١٥٧وص١٦٠ على التوالي.

(٢) مختصر المستصفى /ص٤٢.

(٣) أصول الفقه للخضري /ص٢٩.

المسائل	أصولها وطبيعتها	فوائدها العلمية	صلتها بأصول الفقه
تكليف المعدوم	مسألة كلامية مرتبطة بأزلية كلام الله وأمره	لا ينبني عليها حكم عملي	مقحمة في أصول الفقه
تكليف الكفار بفروع الشريعة	مسألة كلامية	فائدة جزائية في الآخرة	لها صلة بفروع الفقه
الشيء الواحد له وجهان: حظر ووجوب (*)	مسألة كلامية متفرعة عن مسألة المنزلة بين المنزلتين	فوائد فرعية افتراضية	لا علاقة لها بالأصول
دخول الآمر تحت الأمر (**)	مسألة كلامية عند المعتزلة دون الأشاعرة	قد تكون لها فوائد فرعية حالياً	لا علاقة لها بالأصول
حجية الإجماع في الأديان السابقة	مسألة كلامية تاريخية لها فائدة	لها فائدة تاريخية مقارنة	لا علاقة لها بالأصول
تعبد النبي بشرع قبل البعثة	مسألة كلامية تاريخية	لا فائدة لها مطلقاً	لا علاقة لها بالأصول
هل أمر الله مستلزم لإرادته؟	خلاف كلامي بين المعتزلة والأشاعرة حول اقتران الأمر بالإرادة	لا فائدة لها مطلقاً	ليست من أصول الفقه
خلو الواقعة عن حكم الله	مسألة كلامية افتراضية لها فائدة نظرية	لها فائدة نظرية	لها صلة بالاجتهاد
نسخ الحكم قبل التمكن من فعله	مسألة كلامية معتزلية أصلها أن الأمر كاشف عن حسن الفعل الذاتي	لا فائدة لها مطلقاً	ليست من أصول الفقه

(*) هذه المسألة لها نوع من الشبه بتنازع القوانين في الزمان والمكان والأشخاص في القانون المعاصر.

(**) فوائدها الفرعية الحالية يمكن تصورها في حالة أعضاء المجالس التشريعية الذين يصدرون تشريعات تشملهم واجباتها ومحظوراتها، وكذلك المسؤولون التنفيذيون الذين يصدرون قرارات تشملهم بعمومها.

● الفقرة الثانية:
مسائل كلامية لا صلة لها بالفقه والأصول

وتتضمن هذه المسائل كل القضايا الواردة في المجموعتين الثانية والثالثة، وكما رأينا فإن القضايا المصنفة في المجموعة الثانية هي قضايا كلامية إلا أن صلتها بالفقه وأصوله منعدمة. أما القضايا المصنفة في المجموعة الثالثة فهي خليط من القضايا والمسائل الجدلية والتاريخية والفلسفية والصوفية وغيرها. . . فما الذي أدخل كل هذه القضايا والمسائل إلى أصول الفقه إذن؟

أعتقد أن إدخال القضايا والمسائل الكلامية وغيرها تم بالتدرج، وحسب الخطوات التالية بصفة عامة، مع استثناءات سوف نشير لها في حينها:

١ ـ في البداية تم إدخال المسائل الكلامية التي لها ارتباط ما ولو كان واهياً بأصول الفقه أو بالفقه كما رأينا في الفقرة السابقة.

٢ ـ في المرحلة الثانية وبعد أن أصبح أصول الفقه ميداناً للخصومات الكلامية، ثم إدخال مسائل المجموعة الثانية والمسائل المماثلة ذات الطبيعة الكلامية الصرفة.

٣ ـ في مراحل الانحطاط خصوصاً تم التجرؤ على إدخال قضايا أخرى غير كلامية في أصول الفقه، خصوصاً بعد أن أصبح هذا العلم هو المجال النظري المتاح للاجتهاد، بعد أن توقف الاجتهاد العملي الحقيقي.

وسنحاول في هذه الفقرة معالجة بعض القضايا المصنفة في المجموعتين السابقتين، ونبين كيف تناولتها المصنفات الأصولية بالدرس والتحليل ثم نستخلص ما ينبغي استخلاصه من نتائج وملاحظات.

أولاً: المجموعة الأولى:

سنقوم في هذا العنوان باستعراض بعض القضايا الكلامية المتضمنة في هذه المجموعة، وكيف يسوغ مدخلوها في أصول الفقه صنيعهم هذا مكتفين

في الغالب برأي مصنف واحد، إلا إذا دعت الحاجة إلى أكثر من ذلك تجنباً للإطالة في موضوع لا حاجة فيه للإطناب:

١ ـ **عصمة الأنبياء**: أورد هذه المسألة عدد من الأصوليين من بينهم أبو المعالي الجويني، بمناسبة حديثه عن أفعال رسول الله ﷺ، وقد برر إدخال هذه المسألة في هذا الباب بكون الحديث عن هذه الأفعال «يستدعي تقديم صدر من القول في عصمة الأنبياء عليهم السلام»[١].

ثم بين أن المعجزة تدل على صدق النبيّ عليه السلام، واستحالة وقوع الفواحش والكبائر من الأنبياء عقلاً وسمعاً على تفصيل في ذلك، وعدم امتناع صدور الصغائر عنهم عقلاً واختلاف المتكلمين في صدورها عنهم سمعاً مرجحاً أنه «ليس في الشرع قاطع في ذلك نفياً وإثباتاً، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم»[٢]، ضارباً المثل على ذلك بالنسيان.

وينهي بحثه في هذه المسألة بطرح تساؤل مشعر بالفائدة الأصولية المتوخاة من معالجة هذه القضية وذلك بقوله: «إذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول عليه السلام، فكيف يتخيل الناظر وجوب الاقتداء به في فعل؟»[٣]، وهو تساؤل وجيه، إلا أننا مع ذلك نقول إن تقرير عصمة الأنبياء من مباحث علم التوحيد أو علم الكلام مثلها في ذلك مثل الإيمان بالله عزَّ وجلَّ وببعثه الأنبياء وإرسال الكتب وغيرها، ثم تؤخذ نتائجها مسلمة ويبنى عليها في الفقه وأصوله دون إدراجها فيهما. إلا أن إدراج هذه المسألة في أصول الفقه، قد يكون تم في الأصل كردة فعل على حملة التشكيك التي تعرضت لها العقيدة الإسلامية أولاً ثم الشريعة لاحقاً، ثم بعد ذلك أصبح إدراجها ومناقشتها مجرد تقليد لمن سبق.

٢ ـ **النهي عن سب الدهر**: هذه المسألة عقدية بالاتفاق، ولا يمكن لأي أحد أن يدعي أن لها صلة ما بالفقه وأصول الفقه، لا بصفة مباشرة أو

---

(١) البرهان ١/ص٤٨٣.
(٢) المرجع السابق /ص٤٨٥.
(٣) المرجع السابق /ص٤٨٦.

غير مباشرة وقد أقحمها أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (٤٣٢هـ ـ ٥١٠) إقحاماً في أصول الفقه بدون مناسبة، ثم انبرى لشرحها وبيانها، وكأنه يصنف كتاباً في العقيدة، ودون أن يقوم حتى ببيان المسوغ الذي ارتكز عليه في إدراجها في كتاب لأصول الفقه... وقد انطلق في تحليله للمسألة من قول الرسول ﷺ: «**لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر**» (أخرجه البخاري في كتاب الأدب، ومسلم في كتاب الألفاظ)، مبيناً أن «العرب كانت إذا أصابها الخير مدحت الدهر، وإذا أصابهاالشر ذمت الدهر معتقدة أنه هو الفاعل لذلك، فقال النبيّ ﷺ: «**لا تسبوا فاعل ذلك، فإن الله هو الفاعل**»[1].

ثم تطرق في بقية كلامه إلى أوجه تأويل قول الرسول ﷺ، دون بيان أي وجه للصلة بين هذه المسألة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى، رغم أهميتها العقدية والتربوية التي لا تنكر.

ويلحق بهذه المسألة ويشبهها إلى حد بعيد مسألة «المجتهدون في أصول الدين»، والتي أوردها أبو الخطاب كذلك ضمن كتابه في أصول الفقه[2]. والفارق بين المسألتين هو أن أصول الدين قد تتضمن بتأويل موسع ـ فيما تتضمنه ـ أصول الفقه كذلك، باعتبار أن الأصوليين متفقون على «تقسيم الدين إلى مسائل أصول ومسائل فروع، وجعلوا مسائل الأصول قطعية ومسائل الفروع ظنية»[3]. ولكن الفهم السائد عند الناس أن أصول الدين هي أمور العقيدة والمسائل الكلامية لا غير.

٣ ـ **مسائل من المنطق**: وعادة ما تكون هذه المسائل في مقدمات مصنفات أصول الفقه من قبيل الحد، والعلم، والعقل، والدليل، والنظر والبرهان... وقد أدخلت هذه المباحث إلى أصول الفقه في نهاية القرن الرابع الهجري مع القاضيين عبدالجبار والباقلاني، ثم تابعهم في ذلك جمهور الأصوليين من المتكلمين، ولعل أول من رسخ إدخالها مع إعطائها

(١) التمهيد في أصول الفقه ٣/ص١٤٧.
(٢) المرجع السابق ٤/ص٣٠٧.
(٣) المسائل المشتركة /ص٣٠٠.

طابعاً منهجياً فريداً هو أبو حامد الغزالي في المستصفى، ومع أنه أطال فيها القول على مدى ثمان وستين صفحة[1]، إلا أنه نبه في بداية الأمر إلى أن القول فيها «مجاوزة لحد هذا العلم (أي علم أصول الفقه)، وخلط له بالكلام»، ولذا فهو يجزم أن هذه المقدمة «ليست من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به»، ثم يقول في نوع من الغضب المستشف، وكأنه يرد على المعترضين على إقحام هذه المقدمات: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» ولا شك أن هذه مبالغة لا يسوغها إلا ما افترضته من غضب الغزالي، إذ سرعان ما يعود إلى اعتداله وموضوعيته العلمية ليقول للمعترضين: «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه» وهذا ينسجم مع إقراره قبل ذلك بأن «ذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول» وأن هذا الصنيع من طرف الأصوليين هو من قبيل «إسرافهم في الخلط»، بين علوم متعددة إلا أن الخروج عن هذا الخطأ الشائع والخلط البين غير ممكن «لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة»[2].

وقد انتقد أبو الوليد بن رشد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥) منهج الغزالي في إقحام المقدمات المنطقية في علم الأصول، بمناسبة اختصاره للمستصفى، حيث يقول: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية، رغم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية كنظرهم في حد العلم وغير ذلك»، فالدافع للغزالي إذن هو عمل المتكلمين والمناطقة لا علماء أصول الفقه، وهذا ما حدا بابن رشد وهو المنطقي الفيلسوف اللامع، إلى القول في صرامة منهجية وعلمية واضحة: «ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»[3]. ويعتبر قول ابن رشد حجة عندي، لأنه

---

(١) المستصفى في علم الأصول ١/ص٤٢ ـ ١١٠.

(٢) المرجع السابق /ص٤٢ ـ ٤٥.

(٣) مختصر المستصفى /ص٣٧، ٣٨.

برع مثل الغزالي في أصول الفقه والفلسفة والمنطق، وزاد عليه ببراعته في الفقه أيضاً، ومع اقتناعهما معاً بعدم خلط العلوم ببعضها إلا أن ابن رشد تميز بممارسة هذا الاقتناع، بينما الغزالي أفصح عن اقتناعه وأصر على مخالفته مجاراة لعادة الناس وخوفاً من الخروج عليها.

٤ ـ **الاجتهاد والتقليد في أصول الدين:** هذه المسألة يدل عنوانها على مكانها الطبيعي وهو علم التوحيد أو أصول الدين أو الكلام، لكن العديد من علماء أصول الفقه والمصنفين فيه على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم أقحموها إقحاماً في مصنفاتهم الأصولية في أبواب الاجتهاد والافتاء، فعند كلامه في أبواب المفتي والمستفتي تطرق أبو الحسين البصري لمسألة تقليد العامي في أصول الدين، فقال دون بيان وجه اتصال المسألة بأصول الفقه. «منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد، والعدل والنبوات، وأباح قوم من أصحاب الشافعي أن يقلد في أصول الشريعة، كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها»[١].

أما أبو الخطاب الكلوذاني فتحدث عن الحق في قول المجتهدين في أصول الدين، مؤكداً أن الحق في قولهم «في أصول الدين في واحد، وما عداه باطل، نص عليه إمامنا أحمد رضي الله عنه في مواضع، وبه قال عامة العلماء، وحكي عن عبيد الله بن الحسين العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة جميعهم مصيبون مع اختلافهم»[٢].

وأما سيف الدين الآمدي، فقد أفاض ـ على عادته ـ في ذكر مختلف الآراء في المسألة في باب التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد «في وجود الله تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه، وما يجب له، وما يستحيل عليه» وهي أمور عقدية كلها كما لا يخفى، لينهي بحثه بعد

---

(١) المعتمد في أصول الفقه ٢/ص٩٤١.
(٢) التمهيد في أصول الفقه ٤/ص٣٠٧.

عدة صفحات من مناقشة وتحليل مختلف الآراء والمذاهب بالقول: «فلا يجوز من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول»[1]. وقد أكد الدكتور محمد العروسي أن هذه المسألة كلامية، بل إنه ذهب أبعد من ذلك رافضاً التمييز بين «مسائل الأصول وبين مسائل الفروع» حيث إن «هذا التقسيم لم يكن معروفاً زمن الصحابة والتابعين، ولم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول الدين وفروعه»، بل إن هذا التقسيم والتمييز كان من صنع الفرق الكلامية، وخصوصاً «من جهة المعتزلة، وأخذ عنهم الباقلاني، وأدخله في أصول الفقه»[2]. ولسنا نستهدف هنا مناقشة صحة أو فساد هذا التقسيم، وإنما قصدنا إثبات الصفة الكلامية للمسألة التي نحن بصددها.

ومن متعلقات هذه المسألة التي يحسن ذكرها، مدى اشتراط معرفة علم الكلام في المجتهد، وفي هذا الصدد يرى الغزالي أن معرفة المجتهد «بطرق الكلام، والأدلة المحررة على عاداتهم ليس بشرط إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام» وبناء عليه فإن القدر الواجب توفره في المجتهد هو «اعتقاد جازم، إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط في المفتي لا محالة»[3]، وعقب عليه نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) موضحاً أن المراد هو أن «معرفة الكلام ليس شرطاً في الاجتهاد، بل هو من ضرورة منصب الاجتهاد»[4]. وعلى منوال مماثل نوعاً ما سار أبو الوليد ابن رشد موضحاً أن اشتراط العلم بالكلام للمجتهد «إنما يلزم على رأي من يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال، وأما من لا يرى ذلك فيكفيه الإيمان بمجرد الشرع دون نظر العقل»[5]. وذكر تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) «أن الأصحاب (ويعني بهم الشافعية) عدوا معرفة أصول الاعتقاد من الشروط» ورغم ذلك إلا أنه جزم قبل هذا برأيه في أنه «لا يحتاج المجتهد إلى علم

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ص٣٠٠ ـ ٣٠٦.
(٢) المسائل الكلامية /ص٣٠٠ ـ ٣٠١.
(٣) المستصفى ٢/ص٣٨٦.
(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ص٥٨٣ ـ ٥٨٤.
(٥) مختصر المستصفى /ص١٣٨.

الكلام»[1]، مستدلاً على ذلك بنفس الحجج التي سبق للغزالي أن ساقها.

ثانياً: مسائل أخرى مقحمة:

لقد سبقت الإشارة إلى أن إقحام المسائل الكلامية في أصول الفقه، فتح المجال أمام بعض المشتغلين به إلى إدخال علوم أو معارف أو مسائل أخرى فيه، كل حسب ميوله واهتماماته، ومن هذه المسائل المتنوعة ما له رابطة ولو كانت ضعيفة جداً ببعض مسائل أصول الفقه، وليس بعلم أصول الفقه نفسه: مثل مسألة دخول جبريل في التكاليف ينزل بها، والإجماع في الأديان السالفة، والنسخ مع جبريل لم ينزل به... فالرابطة بين هذه المسائل وبعض مسائل أصول الفقه مجرد روابط لفظية واهية مثل مصطلحات: التكاليف والإجماع، والنسخ... وهناك مسائل أخرى لها طابع تاريخي محض مثل مسألة تعبد النبيّ الثاني بشريعة الأول، ومسألة فتور الشرائع السابقة، ومسائل أخرى تدخل في باب الترف الفكري مثل مسألة هل يجوز أن يخلع الله نبياً، ومسائل أخرى شكلت في فترات من تاريخ الفكر الإسلامي علوماً مستقلة بذاتها مثل مسألة الجدل وأحكامه، ومع ذلك نجد من الأصوليين من خصص لمعالجة هذه المسألة ثمان وثلاثين صفحة، أي ما يعادل حجم كتاب صغير[2]. بل هناك من حاول إيجاد رابطة علمية بين الجدل وأصول الفقه مثل ابن الجوزي (٥٨٠هـ ـ ٦٥٦)، ومن حسن الحظ أنه قام بذلك في مصنف خاص بالجدل لا بالأصول[3].

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ص٢٥٦، وقد أبدع الآمدي في تلخيص المطلوب من المجتهد في هذا المجال، جاعلاً «الشرط الأول (في المجتهد) أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له في الصفات، وما يستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، حتى يتصور منه التكليف... ولا يشترط أن يكون عارفاً بدقائق الكلام متبحراً فيه... بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل» الإحكام ٣/ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/ص ٣٥٩ ـ ٣٩٧.

(٣) الإيضاح لقوانين الاصطلاح /ص٩.

وفي ما يلي استعراض موجز لبعض هذه المسائل الخارجة عن أصول الفقه جملةً وتفصيلاً:

١ ـ دخول جبريل في التكاليف ينزل بها: إن طرح مثل هذه المسألة ومعالجتها في علم أصول الفقه لا داعي له مطلقاً، فحتى على افتراض صوابية هذه المسألة زمن النبوة والوحي، فإنها بعد انقطاع الوحي ولا تتصل بالفقه وأصوله، وهما يهتمان بالأحكام العملية التكليفية للمسلمين. وقد تعرض لهذه المسألة بدر الدين الزركشي بقوله: «وقع البحث في أن جبريل عليه السلام هل يدخل في التكليف يأتي به الرسول ﷺ؟ والتحقيق أن كل تبليغ يتوقف على فعل، فهو مأمور بذلك الفعل، كما في إمامته بالنبي عليه السلام في اليومين. وأما ما لا يتوقف على فعل، فهو مأمور بتبليغ ما أمر بتبليغه فقط»[١].

٢ ـ هل يجوز أن يخلع الله نبياً من النبوة؟: وهذه المسألة مماثلة لسابقاتها من حيث التكلف في إقحامها ومعالجتها في أصول الفقه، فالنبوة قد ختمت برسالة نبينا محمد ﷺ، ولم يبلغنا أن الله عزَّ وجلَّ خلع نبياً في السابق كما أنه ليس للمسألة فائدة عملية تذكر. وقد نسبها الزركشي إلى إمام الحرمين الجويني، ثم قال: «هذا لا يمتنع عقلاً، فإن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. . . وأما شرعاً فمن ثبتت له العصمة لا تزول عنه. قال: ولا معول على ما نقله الضعفاء من أن بلعام من باعوراء كان نبياً فخلعه الله تعالى، فإن ذلك ضعيف ولا يصح»[٢]. ولم أعثر على هذه المسألة في كتب الجويني الأصولية وخصوصاً البرهان، وتلخيص التقريب رغم تنقيبي فيهما.

٣ ـ هل الجن مكلفون بفروع الدين؟: هذه المسألة من غرائب المسائل المقحمة في أصول الفقه، وقد أدرجها نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت٧١٦هـ)، في كتاب شرح مختصر الروضة في الفصل المتعلق بدراسة مسائل التكليف.

وهذه المسألة كلامية نظرية، فضلاً عن أنها فرعية لا تدخل في أبواب

---

(١) البحر المحيط ٣/ص١٩٣.

(٢) البحر المحيط ٤/ص١٧٥.

الفقه إلا عنوة، إذ الفقه مختص بأحكام العباد من بني البشر فقط، وخاصة المسلمين منهم، إذا غضضنا النظر عن الخلاف الكلامي في مسألة مخاطبة الكفار بفروع الشريعة.

إلا أن الدافع إلى إقحامها في مصنف لأصول الفقه مثل كتابنا هذا يعود إلى عاملين اثنين: أولهما أن هذه المسألة أثيرت في عصر المؤلف، وحسب قوله، فقد «وقع النزاع بين بعض الفقهاء في سنتنا هذه ـ وهي سنة ثمان وسبعمائة للهجرة ـ . . . في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟ واستفتي فيها شيخنا أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة»[1]. أما العامل الثاني فقد ذكره محقق الكتاب حيث اعتبر أن «الكتاب موسوعة علمية، ولذلك نرى كثيراً من الفوائد والنقول ليست من علم الأصول، ولكن المؤلف يوردها لأدنى مناسبة، وقد يستطرد فيخرج عن الموضوع»، ويمضي المحقق في الثناء على هذا المسلك، فهو عنده «خروج محبب، إذ يجد الإنسان من الشوارد والفوائد فيه ما لا يجده في غيره»[2]. ولو أجيز الاستطراد في كل العلوم ـ وليس في أصول الفقه وحده ـ تحت علة الفائدة والموسوعية والخروج المحبب، كما ذهب المحقق الفاضل، لما عاد لاستقلال العلوم الذاتي والمنهجي داع أو فائدة تذكر.

٤ ـ **الإلهام كمصدر للتشريع**: تكلم عن هذه المسألة بعض الأصوليين، ومنهم أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت ٣٤٠هـ)، وأطال فيها القول في عشر صفحات، مبتدئاً بتعريف الإلهام بأنه «ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة» إلا أنه أردف معقباً بأن جمهور العلماء قالوا: «إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح به العمل» إلا أن بعض مقلدي المذاهب، ويسميهم الحبية قالوا: «إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ»[3].

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/ص ٢١٨، ٢١٩.

(٢) مقدمة تحقيق شرح مختصر الروضة ١/ص٣٩ ـ ٤١.

(٣) تقويم الأدلة /ص٣٩٢ ـ ٤٠١.

وقد أورد ابن النجار الحنبلي (ت٩٧٢هـ) بعض تعريفات الإلهام ومن بينها تعريف الدبوسي السابق ثم عقب على ذلك بقوله: «ولا حجة في شيء مما تقدم»[(١)]. والحق ما ذهب إليه ابن النجار، حتى لا يفتح الباب أمام أصحاب الأغراض والأهواء ـ من الفاقدين لأهلية الاجتهاد ـ للتذرع بالإلهام قصد تخريب الدين عقيدة وشريعة. وليت شعري فأي مكان لهذه القضية في أصول الفقه؟!

كما فصل ابن القيِّم الجوزية (٦٩١هـ ـ ٧٥١) القول في مسألة الإلهام كمرتبة من مراتب الهداية الخاصة والعامة، لا كمصدر من مصادر التشريع والفقه والاجتهاد، إذ أن «الإلهام موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة»[(٢)]، وهي بالتالي مسألة لا دخل لها في استنباط الأحكام وترتيب الشرائع، ولا علاقة لها بالفقه وأصوله.

٥ ـ **النسخ مع جبريل لم ينزل به**: هناك من يرى أن «جل المباحث التي تتعلق بالنسخ، فإن البحث فيها نظري ليس له قيمة عملية»[(٣)]، ودون الدخول في صحة تعميم هذا الحكم، فإنه في ما يخص مسألتنا هذه ينطبق عليها تمام الانطباق، فتنزيل أحكام الشريعة بواسطة جبريل عليه السلام توقف مع انتهاء زمن النبوة، وحتى في زمن النبوة لم يعتد إلا بما بلغ النبيّ ﷺ من أحكام عن طريق الوحي، سواء أكانت أحكاماً ابتدائية أم ناسخة لأحكام سابقة. ولا يتصور من الرسول ﷺ أن يقصر في تبليغ ما أوحى إليه به، وكذا من جبريل عليه السلام أن يحتفظ أو يؤخر ما أمر بإبلاغه إلى النبيّ، فتكون هذه المسألة بجميع جوانبها زائدة في أصول الفقه لما ذكر، ولأنه لا يترتب عليها حكم عملي أو فائدة ملموسة. ومن الأصوليين الذين أولوها عناية وخصوها بالمدارسة سيف الدين الآمدي حيث أفرد لها أزيد من ثلاث صفحات بدأها بقوله: «لا نعرف خلافاً بين الأمة في أن الناسخ إذا كان مع جبريل عليه السلام، لم ينزل به إلى النبيّ ﷺ، لم

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/ص ٣٢٩ ـ ٣٣٢.

(٢) مدارج السالكين ١/ص٤٩ ـ ٥٥.

(٣) الخلاف العقدي /ص١٤٦.

يثبت له حكم في حق المكلفين، بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل إلقاء الناسخ إلى جبريل»، يغفر الله للآمدي وغيره، إذ كيف السبيل إلى معرفة الأمة لحكم ناسخ مع جبريل وهو لم ينزل به إلى النبيّ؟ ثم يسترسل قائلاً: «وإنما الخلاف فيما إذا ورد النسخ إلى النبيّ ﷺ، ولم يبلغ الأمة، هل يتحقق النسخ في حقهم أو لا»[1]. فهل يمكن تصور أن يخفي النبيّ حكماً كلف بتبليغه عن الأمة؟ وجوهر نبوته هو كونه مكلفاً بالبلاغ والتبليغ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة: ٦٧].

٦ ـ **ومسائل أخرى**: يصعب علينا في هذه الصفحات أن نستقصي كل المسائل المقحمة في أصول الفقه دون أن تكون لها أدنى علاقة بمباحثه وقضاياه، ولكن يمكن الإشارة إلى بعض هذه المسائل في عجالة ومنها:

أ ـ **تصور ارتداد أمة محمد ﷺ**: أوردها الآمدي في مسائل الإجماع، فقال: «ولا شك في تصور ذلك عقلاً، وإنما الخلاف في امتناعه سمعاً. والمختار امتناعه»[2]، ولا شك أن هذه القضية كلامية جدلية لا علاقة لها بأصول الفقه إلا علاقة متوهمة بإمكان إجماع الأمة على الخطأ.

ب ـ **الموقف من الفلسفة**: هذه المسألة أوردها أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) في مباحث القياس، حيث قام بالتمييز بين القياس الأصولي وقياس الفلاسفة، وهي مسألة لا علاقة لها بأصول الفقه، إلا من حيث محاولة دفع الشبهات عن مصادر هذا العلم، وقد نبه الباجي نفسه إلى ذلك بقوله: «ولولا من يعتني بجهالاتهم من الأغمار والأحداث لنزهنا كتابنا عن ذكر الفلاسفة»[3]. ولا شك أبداً في ضرورة رد الشبهات وتنبيه الغافلين أو المستغفلين دون خلط بين المعارف والعلوم.

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/ص٢٤٠ ـ ٢٤٣.
(٢) المرجع السابق ١/ص٤٠٢، ٤٠٣.
(٣) إحكام الفصول للباجي /ص٥٢٩ ـ ٥٣١.

ج ـ **مبادئ التصوف**: وهي مباحث تنتمي إلى مجال آخر لا صلة له بالفقه وأصوله ولا بعملية استنباط الأحكام بأي وجه من الوجوه، وقد ختم بها الإمام تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) كتابه جمع الجوامع، دون ذكر وجه ارتباطها بعلم أصول الفقه، اللّهم إذا اعتبرنا قوله: إن معرفة الله تعالى «مبنى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب»[١]، مسوغاً لهذا الإقحام باعتبار ما في الأمر من علاقة عبورية يمكن تصويرها كالتالي: أصول الفقه علم لاستنباط الأحكام العملية للمكلفين، التصوف يؤهل المكلفين تربوياً لمعرفة الله والقيام بالتكاليف، إذن التصوف جزء من علم أصول الفقه.

ولو اعتبرنا صحة هذه العلاقة العبورية المفترضة لإدخال التصوف في علم أصول الفقه، لسوغنا إقحام سائر العلوم المرتبطة بأحوال المكلفين: كالطب الذي يهتم بصحتهم وقدرتهم على القيام بالواجبات الشرعية، والاقتصاد الذي يؤهلهم لأداء فريضة الزكاة، وعلم النفس الذي وجدنا من يدعو إلى استفادته من علم أصول الفقه[٢]، وليس بمستغرب أن نجد من يدعو لإدخاله إلى علم الأصول فهو قرين التصوف ـ بوجه ما ـ في العناية بالأحوال النفسية للمكلفين.



المبحث الثاني:
التأثير الكلامي على أصول الفقه

سنحاول في هذا المبحث تلمس أهم التأثيرات التي نجمت عن امتزاج القضايا والمسائل والمباحث الكلامية بأصول الفقه، ولئن كان عدد من الباحثين المحدثين قد قاموا برصد بعض التأثيرات الإيجابية، فإن الاتجاه

---

(١) جمع الجوامع، مطبوع مع حاشية البناني ٢/ص٤٣٠.
(٢) الاجتهادانية منهج المناهج، مجلة الاجتهاد عدد ١٠و١١/ص٣١٩، ٣٢٠.

السائد قديماً وحديثاً هو أن التأثيرات السلبية كانت أكثر وأكبر من قبيل الحشو والإطناب، وتعقيد الأصول والتعصب للآراء الكلامية والمذهبية، والغلو في الافتراضات الوهمية وغيرها. وهذا ما جعل دعوات تجريد أصول الفقه من المسائل الكلامية ترتفع في الماضي والحاضر.

***

● الفقرة الأولى:
التأثيرات الإيجابية للمنهج الكلامي على علم أصول الفقه

لعل من أشد الباحثين المتحمسين للتأثيرات الإيجابية للمباحث الكلامية على أصول الفقه الدكتور قطب مصطفى سانو، في دراسته القيمة «المتكلمون وأصول الفقه»، ويمكن إجمال وتركيز أهم الإيجابيات التي بسطها في ما يلي[1]:

- الارتقاء بالأصول إلى جهد جماعي.
- تنويع مصادر التقعيد الأصولي.
- تغيير بنية الأصول.
- إكساب الأصول خصوبة ونزعة منهجية.

وسنحاول استعراض هذه الإيجابيات ومناقشة كل واحدة منها على حدة.

أولاً: الارتقاء بأصول الفقه إلى جهد جماعي متكامل الأركان:

وهذه عبارة الأستاذ الدارس كاملة يقول: «إن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلة نوعية وتغييراً جذرياً في بنية العلم، وارتقى به من أن يكون عملاً يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان».

(1) المتكلمون وأصول الفقه /ص ٣٨ ـ ٦١.

لقد وقفت طويلاً أمام هذه العبارة، وحاولت تلمس أو فهم الوجه الإيجابي المقصود منها فلم أفلح في ذلك، فلعل عبارة الكاتب لم تسعفه في إيضاح مراده، أو لعل مراده خفي علي رغم محاولة استكشافه، فكون بحث المتكلمين في أصول الفقه أحدث نقلة نوعية فهذا مما لا يجادل في وقوعه ولا في مضمونه أحد، وهو مزج الكلام بالأصول، وذلك في حد ذاته لا يحكم عليه بكونه إيجابياً ولا سلبياً إلا بعد دراسة علمية وهو ما حاولنا القيام به. وأما اعتبار الجهد الجماعي وحده عملاً إيجابياً فلا أرى وجهاً لذلك، فمعيار العمل الجماعي - على فرض التسليم بوجوده في مصنفات الأصوليين المتكلمين - لا يكفي لوحده للحكم على هذا الجهد وتقويمه: فقد يكون جهد ما في أي مجال إيجابياً أو سلبياً بغض النظر عن القائمين به، أفراداً أو جماعات.

وفي مجال علم الأصول، كما في مجال الاجتهاد الفقهي والمعارف والعلوم الإسلامية الأخرى من تفسير وحديث، وباستثناء علامات بارزة من مثل الجهد الفقهي للمدرسة الحنفية على يد الفريق المؤسس لها: أبي حنيفة (٨٠هـ - ١٥٠) وأبي يوسف (١١٣هـ - ١٨٢) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢هـ - ١٨٩) وزفر بن الهذيل (١١٩هـ - ١٥٨) فإن أهم النقلات النوعية تمت بواسطة علماء أفذاذ من أمثال الإمام مالك (٩٣هـ - ١٧٩) والشافعي (١٥٠هـ - ٢٠٤)، وأبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٢٤)، وأبي بكر الباقلاني (٣٣٨هـ - ٤٠٣) والقاضي عبدالجبار (ت ٤١٨هـ)، وأبي الحسن البصري (ت ٤٣٦هـ) وأبي المعالي الجويني (٤١٩هـ - ٤٧٨) وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) وغيرهم.

فإذا كان المقصود بالجهد الجماعي انتماؤهم إلى مدارس فكرية معينة فهذه ليست ميزة موضوعية في حد ذاتها. وإذا كان المقصود هو استفادتهم من جهود غيرهم ومن الظروف التي وجدوا فيها، فهذا ينطبق على كل العلوم وفي كل زمان ومكان، وإذا كان المقصود غير ذلك مما لم نذكره أو لم تسعف عبارة الكاتب في بيانه، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ثانياً: ـ جعل المنطق من مصادر التقعيد الأصولي:

إن هذه النقطة التي سجلها الباحث، واعتبرها من إيجابيات مناهج الكلام والمتكلمين في أصول الفقه، واضحة غاية الوضوح على عكس سابقتها. فهو يشير إلى كون بحث الكلاميين «صير مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة، وقوانين المنطق التي استقاها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني» وهكذا فإن المتكلمين من المذاهب الكلامية الثلاثة أضافوا «مصدرا آخر لتقعيد الأصول وتقرير القواعد، وقد تمثل ذلك المصدر الإضافي في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي».

إن الحكم على المقولة السابقة بأنها واضحة غاية الوضوح لا يعني الاتفاق مع مضمونها جملةً وتفصيلاً، بل لا بد من تحليلها ومناقشتها لاستنتاج ما ينبغي استنتاجه منها بطريقة منهجية علمية سليمة، فهذه المقولة تنطوي في جملتها على ما يلي: إن مصادر التقعيد الأصولي أصبحت متراوحة بين استقراء النصوص وقوانين اللغة، وقوانين المنطق الأرسطي، ولعله يريد بذلك أن مباحث منطقية تلبست بمباحث أصول الفقه، نحو مباحث الحد، والعلم والظن والبرهان، ... وغيرها، وخصوصاً بعدما أدمجها أبو حامد الغزالي في مقدمة كتاب المستصفى رغم أنه اعتبر ذلك خلطاً لا مفر منه، وهو ما أشار إليه الكاتب كذلك في مقالته القيمة.

أما إذا قصد بمقولته تلك أن علم أصول الفقه أصبح يتوفر على مصدر آخر لتقعيد الأصول وتقرير القواعد وأن هذا المصدر يتمثل «في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي»، أقول إذا قصد بذلك أن القواعد الأصولية أصبح لها مصدر جديد هو المنطق اليوناني، فإن ذلك غير مسلم مطلقاً، ولعله لا يريد ذلك أبداً. فغني عن البيان أن القواعد الأصولية هي عبارة عن «قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد» نحو قاعدة العام يبقى على عمومه، وقاعدة الأمر بالشيء يقتضي

النهي عن ضده، والأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد الإباحة... وغيرها[1]. وغني عن البيان كذلك أن هذه القواعد الأصولية اللغوية تم الوصول إليها باستقراء أحكام الشريعة.

وأما استشهاده على مقولته تلك بأنه يمكن للمرء أن يلمس تأثير قوانين المنطق الأرسطي «في مباحث العلة وقوادحها واعتراضاتها» وكذلك في «مباحث الحاكم والتحسين والتقبيح العقليين» فغير مسلم على إطلاقه، إذ أن مباحث العلة في أصول الفقه هي غير مباحث العلة في المنطق اليوناني كما أكد ذلك باحثون راسخون ومشهود لهم، بحيث تبين لهم بعد البحث المطول المتخصص أن التعليل والاطراد والقياس الفقهي «شيء آخر غير التمثيل الأرسطاليسي»، بحيث جزموا أنه لا «يوجد أثر للمنطق الرواقي في القياس الأصولي» وأهم أركانه التعليل[2].

وأما مباحث الحاكم والتحسين والتقبيح العقليين، فقد أفضت القول فيها سابقاً ولا داعي للعودة إليها ثانية، وأعود فأكرر مرة أخرى أن مناقشة هذه المقولات لا يعني رفضاً لقواعد المنطق مطلقاً أو التنكر لفوائده العقلية النظرية للمتعلمين في سائر العلوم، ولكنه يعني شيئاً واحداً فقط هو السعي إلى ضبط الأحكام، ووضع كل شيء في نصابه، دون تنقيص أو اتهام لهذا الفريق أو ذاك، كما نسب السيوطي (٩٨٤هـ - ١٠٥٥) إلى أهل الفلسفة أنهم «كانوا يرون أن إدخال صناعة في أخرى إنما يكون لجهل المتكلم، أو لقصد المغالطة والاستراحة، بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلام عليهم»[3]، فنحن ننزه أفذاذنا عن ذلك، ففيهم من سعة الاطلاع في كل الفنون ما هو مشهود به، ولكن فطام النفس عن «موضة» العصور مهمة صعبة في كل وقت.

---

(١) نظرية التقعيد الفقهي /ص٥٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: مناهج البحث عند مفكري الإسلام /ص١١١، ونظرية القياس الأصولي /ص٣٦٩.

(٣) صون المنطق والكلام ١/ص٢٥٦.

ثالثاً: تغيير بنية الأصول:

وهذه الإيجابية المفترضة ناتجة هي بنفسها عن سابقتها المتعلقة بتنويع مصادر التقعيد الأصولي، حيث يشير الباحث ذاته إلى أنه «قد نتج عن هذا التغيير في مصادر التنظير الأصولي تغير في بنية علم الأصول ذاتها مما جعل مباحثه ومسائله مزيجاً وتأليفاً من مباحث علوم اللغة (كمبحث الدلالة)، وقضايا المنطق (العلة وما لها)، ومسائل علم الكلام والفلسفة (ماهية الحكم والحاكم، ووظيفة العقل وعلاقته بالنص الشرعي)».

والواقع أن تغيير بنية الأصول بتأثير المباحث الكلامية ثم المنطقية حقيقية لا يماري فيها أحد، وذلك على النحو نفسه الذي سجلته هذه المقولة، وإذا كنا قد تحدثنا عن العلة الأصولية التي نسبها الباحث إلى المنطق وبينا أن هذه النسبة غير مسلمة، كما خصصنا فقرة كاملة للقضايا الكلامية والفلسفية ومدى جدواها لأصول الفقه، فإن القدر المسلم به أن شخصية الإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الموسوعية قد تركت بصماتها في أصول الفقه بما في ذلك ترسيخ المقدمات المنطقية، فضلاً أن معرفته الموسوعية بالفلسفة والمنطق والكلام بالإضافة إلى جملة من المعارف الشرعية بطبيعة الحال، قد مكنته من تطوير المنهج الأصولي وإعادة ترتيب وتبويب مباحث أصول الفقه بشكل غير مسبوق وعلى نحو منسق وواضح يسهل الاطلاع عليه، بعد أن مرت تجربته هو نفسه بعدة مراحل، حيث لم يوضح في مقدمة «المنخول» منهجه الذي سيسير عليه، بينما تقدم خطوة منهجية واضحة في كتاب «شفاء العليل» ليصل في خاتمة كتبه الأصولية «المستصفى» إلى استقلال منهجي حيث قسم مباحث الأصول إلى أقطاب أربعة، وصدر بداية كل قطب بالحديث عن النقاط التي سيبحثها والمنهجية التي سيسبكها، وقدم لكل ذلك بمدخل منطقي لم يدخله ضمن الأقطاب الأربعة ولا حتى اعتبره من ضمن المباحث الأصولية، بل على العكس من ذلك نص بصراحة على أن «هذه المقدمة ليست من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي

مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[1].

وإذا علمنا أن محاولة سابقة لترتيب أصول الفقه لم يكتب لها نفس النجاح، قام بها الباقلاني (ت٤٠٣هـ) كما أشرت إلى ذلك سابقاً. فإن الثورة المنهجية التي قام بها الغزالي في المستصفى قد أعطت أكلها، بحيث إن منهجه «يوافق الطرائق التربوية الحديثة، لأن الطالب يتصور بذلك المشكلات التي ستتعرض لها تلك الجزئية من العلم إجمالاً»[2].

وبالتأكيد فإن هذا الترتيب والمنهجية يعود إلى الشخصية الموسوعية للغزالي، ونهله من مختلف المعارف والعلوم، ومن جملتها بطبيعة الحال علم المنطق الذي يساهم في ترتيب أعمال العقول قبل ترتيب الصفحات والنقول.

رابعاً: إكساب الأصول خصوبة ونزعة منهجية:

لو اكتفى الباحث الفاضل بتسجيل هذه الإيجابية كما ركزتها من خلال عنونتها كما هو عليه، لما سجلتها كإيجابية مستقلة لوحدها، ولألحقتها بسابقاتها، وخصوصاً منها ما يتعلق بالنزعة المنهجية التي أسلفت القول فيها في النقطة الثالثة. ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك بالقول بأن هذه النزعة الكلامية ربطت الأصول بواقع الحياة، وهو أمر غير مسلم، فلنسجل قوله أولاً ثم نناقشه بعد ذلك. يقول الباحث: «الرواج للمباحث الكلامية في المدونات الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين قد كانت له آثار إيجابية أثرت في تطوير علم الأصول، وفي إكسابه خصوبة ومتانة كفيلتين بجعله قادراً على مواجهة مستجدات الحياة وتحديات الفكر، وتبين الموقف الشرعي منها باقتدار واعتدال».

ذلك أن القول بأن المباحث الكلامية جعلت علم الأصول قادراً على مواجهة مستجدات الحياة، فيه خروج عن توجه يكاد يكون مجمعاً عليه لدى

---

(١) المستصفى ١/ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، مقدمة التحقيق /ص١٦.

الباحثين والدارسين بأن كل أو بعض المباحث الكلامية والمنطقية قد نحت بأصول الفقه منحى تجريدياً فصله عن واقع الحياة، ونأى به عن معترك الاجتهاد كعلم مهمته الأولى هي مواكبة التطورات والمستجدات والنوازل الطارئة واستنباط الأحكام الشرعية الملائمة لها. [1] بل إن الباحث نفسه يدخل في عداد هؤلاء، حيث سجل في الفقرة الموالية، وبعد أسطر قليلة من حكمه السابق، حكماً آخر مناقضاً له بأن المتكلمين أحدثوا بعض الآثار السلبية على أصول الفقه وذلك عن طريق «إقحامهم مباحث لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا تعدو ـ في حقيقة الأمر ـ أن تكون جراً لمباحث علم الأصول إلى قضايا تجريدية بحتة لا يضر المرء جهلها، بل لا تعد من العلم الذي ينتفع به في واقع الحياة» بل إنه يؤكد أكثر من ذلك حيث يقرر أنهم جعلوا من علم الأصول «ميداناً للمناظرات الكلامية المجردة ... بتشقيق القضايا وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي».

وبذلك يكون الباحث قد كفانا مؤونة الإطناب، بعودته إلى حظيرة الاتفاق على ما أطبق الناس عليه من كون المباحث الكلامية والمنطقية قد ساهمت في الدفع بأصول الفقه للابتعاد عن معترك الحياة، وإن كانت لها فوائد منهجية لا تنكر. وقد سجل ذلك بكل موضوعية وتجرد بعدما أورد كلام الغزالي والشاطبي في الموضوع ليخلص في نهاية الأمر إلى إمكانية الإفادة من منهج الشاطبي «بعد التأكد من انطباق القواعد على المسائل المراد تنقيتها وإبعادها عن مجال علم الأصول».

ولا يمكن إنكار أن علم أصول الدين أو علم الكلام كذلك قد واجه

---

(١) انظر على سبيل المثال فقط، من القدماء: المعتمد ١/ص٧، ٨، والمستصفى ١/ص٤٢ ـ ٤٥، والمحصول ١/ص٦٨، والموافقات ١/ص٤٣ ـ ٥١، ومن المحدثين: أصول الفقه للخضري /ص١٠١و٣٤٤، والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين كاملاً وعلى الخصوص ص١٥، ١٦، وتجديد أصول الفقه للترابي /ص٦، وتقنين أصول الفقه للدكتور محمد زكي عبدالبر /ص١٢٧، والبحث الجامعي الخلاف العقدي وأثره في أصول الفقه /ص٤.

مستجدات الحياة وتحديات الفكر التي واجهت المسلمين في مجال عقيدتهم، انطلاقاً من قدراته الذاتية، وباستقلالية وبدون الاختلاط بعلم آخر، ولو كان أصول الفقه، وقد قام بهذه المهام بكفاءة واقتدار مشهودين.

خامساً: إيجابيات أخرى:

يسجل باحثون آخرون إيجابيات متنوعة للمتكلمين ولمناهجهم لفائدة أصول الفقه، من بينها أن الفرق الإسلامية، ومن بينها المعتزلة، استثمرت جهودها الكلامية في أصول الفقه ضد «الجماعات غير المسلمة التي تكونت داخل المجتمع الإسلامي كالمزدكيين في العراق، والنصارى واليهود في سوريا...»[1].

والحق أن المتكلمين قد اتخذوا من علم الكلام والأصول مطية ومناهج للدفاع عن الإسلام عقيدة وشريعة ضد العقائد المضادة والفاسدة، وإثبات جدارة الإسلام بتسيير وتنظيم حياة الناس في مختلف مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات، ولكن إنجاز هذه المهام كاملة لم يكن بحاجة ملحة لإقحام المباحث الكلامية والمنطقية في علم أصول الفقه.

وسجل باحث آخر أن علماء الكلام بمساهماتهم المختلفة في إغناء أصول الفقه، يكونون «قد ساهموا أيضاً في توضيح أسس السلطة المعرفية التي ستجعل أصحابها يشعرون أنهم الموقعون عن رب العالمين، وليس مجرد موقعين عن السلاطين»[2]. ولا يخفى أن تسجيل مثل هذه «الإيجابية» ينطلق من افتراض كون علماء الأصول كانوا يسعون إلى تأسيس سلطة معرفية مستقلة إزاء قوى السلطة الحاكمة وتفوقها وهو الأمر الذي توسعت في بحثه ومناقشته في الباب الأول من هذا المبحث.

كما ذهب باحث آخر إلى أن الجدل والمناظرات الكلامية قد أفادا

---

(١) آراء المعتزلة الأصولية /ص٥٤، ٥٥.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة /ص٧٤.

الفقه وأصوله، خصوصاً وأن «ظهور علم الكلام قد سبق بعقود عديدة ظهور علم أصول الفقه»[1]. ومع أهمية المناظرات العلمية في إبراز الحقائق وتجليتها، إلا أن هناك من يشكك في دوافعها وفي قيمتها اللازمة لذاتها فصلاً عن قيمتها المتعدية لغيرها، لدرجة أن عدداً من كبار العلماء تركوها أو نصحوا بتركها، كأبي حامد الإسفراييني وأبي حامد الغزالي وغيرهم[2]. بل لقد جاء عن أحد أقطاب المناظرات في تاريخ الفكر الإسلامي وهو أبو حامد الإسفراييني قوله إن الكلام في المناظرات «يجري على ختل الخصم، ومغالطته، ودفعه، ومغالبته، فلسنا نتكلم لوجه الله خالصاً»[3]. ولذلك نصح بتركها وعدم التعويل أو الاستناد على ما جاء فيها.



● **الفقرة الثانية:**

التاثيرات السلبية للمباحث الكلامية على علم أصول الفقه:

بعد أن فصلنا القول في التأثيرات الإيجابية للمسائل والمباحث والمناهج الكلامية والمنطقية، على علم أصول الفقه، سنحاول في الفقرات الموالية تسليط الأضواء على بعض التأثيرات السلبية، ثم نختم الفقرة بخلاصة مركزة عن التأثيرين معاً.

وفي ما يلي أهم النقاط التي يرى الدارسون قديماً وحديثاً أنها سلبيات ناتجة عن إقحام الكلام في أصول الفقه:

أولاً: مجانبة المنهج العملي:

حاول الشاطبي رصد بعض الآثار السلبية للمسائل التي لا يترتب عليها عمل، لافتاً النظر إلى منهج القرآن العملي، ففي قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ

---

(١) مقدمة تحقيق إحكام الفصول للباجي، للدكتور عبدالمجيد تركي /ص٩١.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري /ص٣٣٤، وفقه إمام الحرمين /ص٤٠، ٤٥.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٤/ص٦٢.

﴿الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، حيث تمت الاجابة عما «يتعلق به العمل إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبد في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً ثم يعود إلى حالته الأولى»

ثم ذكر كراهة الأئمة ـ وعلى رأسهم الإمام مالك ـ للكلام فيما ليس تحته عمل ولا ثمرة مبيناً كمون أسباب هذه الكراهة وعدم الاستحسان في عدة نقط هي:

* أن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب حتى تفرقوا شيعاً..

* أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة[1].

وإن كنا نقر برأي الشاطبي في ضرورة اتجاه العلوم كلها وعلى رأسها أصول الفقه، إلى دراسة ما يفيد أو يؤدي إلى فائدة أو ثمرة عملية. فإننا لا نقره على تعميمه بأن «تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم» لأن الإسلام يدعونا فعلاً إلى النظر في كل شيء وتطلب علمه، إذ العلة ليست في النظر وتطلب علم الأشياء، ولكن في منهج النظر والعلم نفسه، هل هو منهج عملي مفيد ومثمر أم هو منهج جدلي بحت لا تترتب عليه فائدة في الدين ولا في الآخرة؟ فالمعيار إذن هو معيار الفائدة والمصلحة أولاً وهو معيار موضوعي، ثم يليه المعيار المنهجي وهو المتعلق بدراسة كل قضية في محلها لعدم خلط العلوم بعضها ببعض.

ولو طبقنا هذه المعايير على مسألة النسخ بالأخف والنسخ بالأثقل مثلاً، لوجدنا أنها مسألة خرجت هي في حد ذاتها، وكذا طريقة مناقشتها

---

(١) الموافقات ١/ص٥٠ ـ ٥٣

عنهما، ففضلاً عن انعدام الفائدة العملية من طرح هذه المسألة بعد انقطاع الوحي، فإن الرجوع إلى المنهج القرآني العملي من أول وهلة ودون أي تعقيد يحسم لنا المسألة بالنص على أن النسخ يكون إلى الأحسن أو إلى المثل دون التفات إلى الأثقل والأخف، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، كما يريحنا من التطويل في مباحث النسخ التي تثبت أن معظمها «نظري وليس له قيمة عملية»[(١)].

ثانياً: نقل التعصب المذهبي وتوابعه إلى أصول الفقه:

معظم القضايا الكلامية، المدرجة في أصول الفقه، نوقشت بطريقة مفصلة في كتب علم الكلام، والمقالات والعقائد، وأدخلت إلى أصول الفقه في فترة اتسمت بحدة النقاش حولها، مما أدى إلى إرفاقها بما صاحبها من تعصب مذهبي وخصومات فكرية كلامية.

فقد أصبح علم الأصول تبعاً لذلك ميداناً للخصومات الكلامية، وخصوصاً بين المعتزلة والأشاعرة، رغم انتمائهم أحياناً كثيرة إلى مذهب فقهي واحد وخصوصاً المذهب الشافعي، أما عند اختلاف الانتماء الفقهي والكلامي فإن الخصومة تكون أكثر حدة، وعلى سبيل المثال فإن ابن حزم الظاهري (ت٤٥٨هـ) كان «شديد الانحراف على الأشاعرة، وكان أشد حملاته على المالكية ثم الحنفية ثم الشافعية»[(٢)]. فخصومته الكبرى في مصنفاته الأصولية كانت للأشاعرة ثم تجسدت في حملاته على مذاهبهم الفقهية وخصوصاً المذهبين المالكي والشافعي.

وإذا أخذنا مثالاً آخر من أصوليي الشافعية، وهو أبو المظفر السمعاني (٤٢٦هـ - ٤٨٩)، فإنه يدعو إلى عدم التخلي عن المذهب بأي حال من

---

(١) الخلاف العقدي /ص١٤٦، وانظر كمثال على ذلك مباحث النسخ في المعتمد ١/ص٤١٦، والمستصفى ١/ص٢٠٦ - ٢٤٥.

(٢) مقدمة تحقيق النبذ في أصول الفقه، محمد زاهد الكوثري /ص٥.

الأحوال، إذ حسب قوله «ليس سبيل من ينتصب للتقدم في مذهبه، ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه، أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه، ويوافق الخصوم» بل إنه رفع الاختلاف إلى درجة أكبر وهي الخصومة ولذلك فلا مجال للأصولي والفقيه «أن يترك مذهبه ويوافق خصومه» لأن ذلك «محال»[1]، بل إن الخصومة تصل عند الشيرازي (٣٩٣هـ ـ ٤٧٦) إلى حد التكفير والتضليل، فعند استعراضه لرأي المعتزلة في حقيقة الأمر أوضح أنهم يقولون: «حد الأمر إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه» ثم عقب على ذلك بقوله عنهم إنهم «بنوا ذلك على أصل لهم في الضلالة وهو أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما يريد ولا ينهى إلا عما لا يريد، ويكون ما لا يريد...». ثم يجزم بالحكم بتكفيرهم قائلاً: «وهذا من المسائل التي يكفرون بها، وهي مسألة من الكلام تذكر عند أهلها على الاستقصاء»[2] . . فما الداعي إذن إلى إدخال مثل هذه القضايا الكلامية الموصلة إلى التكفير والتضليل في أصول الفقه؟

وعلى منهج مقارب سار سيف الدين الآمدي (٥٥١هـ ـ ٦٣١) وإن كان بحدة أقل، حيث ينعت المخالفين بالخصوم كما فعل عند مدارسة مسألة شكر المنعم، وهي مسألة كلامية، بقوله: «شكر المنعم عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى» وبما أن العلاقة مع المخالف هي علاقة خصومة، فيترتب عليها أن الخصم مجانب للحق، ولذلك فبعد استعراض أقوالهم كثيراً ما يعقب عليها بقوله: «مذهب الأشاعرة وأهل الحق أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع»[3].

إن هذا التعصب المبالغ فيه، هو الذي أدى ببعض الدارسين إلى الاعتقاد بأن النزاع قدر محتوم في أصول الفقه، مثله في ذلك مثل علم الكلام، وبناء عليه ينبغي التسليم بأن الوصول إلى رأي واحد أصبح في

(١) قواطع الأدلة في الأصول ١/ص١٤٢.
(٢) شرح اللمع ١/ص١٩٣.
(٣) الإحكام للآمدي ١/ص١٢.

عداد المستحيلات تقريباً نظراً لأنه «من العسير أن يحصل المرء على تعريف ينال القبول لدى كل علماء الكلام على اختلاف مناهجهم في البحث والنظر»[1].

إن هذه المباحث الكلامية، وما تبعها من تعصب للآراء الكلامية، ساهم في تحويل أصول الفقه من منهج علمي محايد للاستنباط والتفسير، إلى ميدان لبسط الخلافات الكلامية والمذهبية بمختلف تفريعاتها، وهذا ما جعل أحد الباحثين يقرر أن «المؤلفات الأصولية ـ إن لم يكن كلها ـ كان يسودها على الرغم من تعدد الطرق والمناهج، النزعة المذهبية، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين»[2].

ورغم أن باحثاً آخر يقر على العكس من ذلك أن طريقة المتكلمين تمتاز «بالجنوح إلى الاستدلال العقلي وعدم التعصب للمذاهب»[3]، فإن تصفح مصنفات المتكلمين تدل على عكس ما قرره، رغم أن ما قرره في الحقيقة هو ما كان يفترض في كتابات المتكلمين خصوصاً، وفي مصنفات أصول الفقه على وجه العموم.

ثالثاً: كثرة التفريعات والافتراضات والادعاءات:

إن مجانبة المنهج العملي في مدارسة القضايا، وما تولد عنه من تعصب للمذاهب والآراء، أدى إلى كثرة الاختلافات والتفريعات اللامتناهية التي أصبح من الصعب «الإمساك بها بصورة نهائية» وذلك بالنظر إلى «اختلاف الأصوليين اختلافاً لا حدود له حول الجزئيات والتفاصيل» وهو اختلاف تحركه «اختيارات مذهبية فقهية أو كلامية»[4]، على حد قول الدكتور محمد عابد الجابري.

---

(١) المتكلمون وأصول الفقه /ص٣٩.

(٢) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه /ص١٢٢، الخلاف العقدي /ص١٤٦.

(٣) الوجيز في أصول الفقه /ص١٧.

(٤) بنية العقل العربي /ص١٤٦.

لقد أدت هذه التفريعات اللامتناهية إلى الإسهاب اللامتناهي كذلك في بسط أدلة مختلف الأطراف ومناقشتها، وبذلك يطول الجدل وخصوصاً حينما تؤدي هذه الرغبة الجامحة في التنظير إلى افتراض خصوم وهميين واعتراضات وهمية تستوجب المناقشة والرد، بحيث نجد أنفسنا أمام نقاش فارغ «حول مفترضات عقلية أو تقديرات متصورة لا وجود لها أو لا قائل بها»[1].

ولهذا نجد عند كثير من الأصوليين ما يوحي بهذه الافتراضات، وذلك مثل قولهم: «فإن قال قائل» أو «قال قائلون» أو «صار صائرون»[2]. دون تحديد القائل أو القائلين بالضبط، والأدهى من ذلك أن هذه الافتراضات أدت أحياناً إلى نسبة أقوال خطيرة لبعض الأصوليين، وخصوصاً من المعتزلة، وكمثال على ذلك فإن أبا المعالي الجويني (٤١٩هـ ـ ٤٧٨) يشكك في صحة نسبة القول بجواز السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي (٢٥٧هـ ـ ٣٢١) مع أن كل كتب الأصول تنسب ذلك إليه، يقول الجويني «... وهذا ما لم أطلع عليه من مصنفات الرجل مع طول بحثي عنها»[3].

وهناك مثال آخر على ذلك، وهو نسبة ابن برهان البغدادي للمعتزلة قولهم بأن النبيّ ﷺ قبل بعثته «لا بد وأن يكون على دين، ولكن عين ذلك الدين غير معلوم عندنا». وهذا ما نفاه محقق الكتاب، وهو ما تأكد لنا بعد الرجوع إلى كتاب المعتمد لابن الحسين البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ) الذي بسط آراء المعتزلة في هذه المسألة الكلامية، بل إنه حسم في الأمر بالعنوان الذي بسط تحته المسألة بقوله: «في جواز تعبد النبيّ الثاني بشريعة الأول، وفي أن نبينا عليه السلام لم يكن متعبداً قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم لا هو ولا أمته»[4].

---

(١) الفكر الأصولي، الدكتور أبو سليمان /ص٤٥٠.

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/ص٥٠٤.

(٣) البرهان ١/ص٣٠٤.

(٤) الوصول إلى الأصول ١/ص٣٩٠، المعتمد ٢/ص٨٩٩ ـ ٩٠٧.

إن التعصب المذهبي والخصومة الفكرية قد تعمي أصحابها، وخصوصاً عند احتدام الصراع، كما وقع بين المعتزلة والأشاعرة ابتداء من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، وتتدخل الأيادي المغرضة في الصراع، فتكثر الصراعات والأقاويل، فضلاً عن الافتراضات النظرية، بل قد يصل الأمر أحياناً إلى الكذب والادعاء بالباطل على الخصم، لأن إسكاته وإفحامه بأي طريقة أصبح غاية تستحل في سبيلها كل الوسائل والأدوات، حتى استعمال «الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة»، كما نسب إلى الفخر الرازي (٥٤٤هـ ـ ٦٠٦) أنه أشار إليه[١].

رابعاً: ـ مناقشة قضايا غيبية واعتقادية:

لا جدال في أهمية قضايا العقيدة ومنها الإيمان بالغيب، إلا أن مدارستها لا يمكن أن تتم في مباحث أصول الفقه، ولكننا مع ذلك نجد كثيراً من الأصوليين ناقشوا مثل هذه القضايا في مصنفات أصولية رغم علمهم أنها مباحث مقحمة وأنها بمثابة «استجرار الكلام إلى الأصول» على حد قول أبي حامد الغزالي[٢].

بل إن بعض هذه القضايا والمسائل من الغيب الذي لا يفيد حتى في مجال العقيدة نفسها، ولا يفيد المسلم شيئاً في دنياه ولا في آخرته، مثل مسألة دخول أو عدم دخول جبريل عليه السلام في التكاليف التي ينزل بها والتي عالجتها بعض المصنفات الأصولية[٣].

وإذا كان الأصوليون متفقون نظرياً على أن «مسائل الأصول إنما هي دلائل وقواعد يستدل بها على أحكام أو تكاليف شرعية في هذه الدار»[٤]. فإن الكثير منهم مع ذلك يفسح المجال لمدارسة قضايا العقيدة أو قضايا

---

(١) إحصاء العلوم /ص١٣٢ ـ ١٣٨ نقلاً عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين /ص١٢٥.
(٢) المستصفى ١/ص٤٣.
(٣) البحر المحيط ٣/ص١٩٣.
(٤) المسائل المشتركة /ص٩٥.

غيبية أخرى لا علاقة لها بمجال الأحكام العملية وأحياناً لا علاقة لها حتى بأصول الاعتقاد.

ومن هذا القبيل عدد من القضايا الكلامية مثل مسألة هل يتوقف الأمر بالفروع على حصول الإيمان، وهي قضية يظهر أثر الاختلاف فيها في الآخرة في تضعيف العقاب، رغم محاولة بعض الأصوليين تكلف تلمس فوائد عملية لها(١)، أو مسألة التكليف بما لا يطاق التي لا يتعلق الخلاف حولها بأصول الفقه أو حتى بالتكاليف كالأمر والنهي وإنما «يتعلق بمسائل القضاء والقدر»(٢).

ولا غرابة في إثارة مثل هذه القضايا داخل أصول الفقه، وخصوصاً من طرف الأصوليين الذين تفوقوا في العلمين، وكأن بعضهم يريدون إظهار طول باعهم ومقدرتهم في الأصلين.

خامساً: الترف الفكري والجدل العقيم:

يشعر القارئ والباحث في مصنفات أصول الفقه، وخصوصاً القديمة منها، أن بعض القضايا الكلامية إنما أثيرت لمجرد إشباع لذة فكرية أو تمرين العقل دون الوصول إلى غاية علمية محددة، ومن هذه المسائل على سبيل المثال لا الحصر. مسألة أصل اللغات وهل هي توقيفية أم اصطلاحية؟

إن البحث في مثل هذه القضية الكلامية اللغوية يحقق متعة فكرية لا يمكن تقديرها ولا قياسها، ولكن فائدتها على أصول الفقه منعدمة تماماً، وهذا ما جعل الزركشي، يحكم على الخلاف في هذه المسألة بأنه «لا فائدة للخوض فيه» بل إنه على العكس من ذلك يؤكد أنه خلاف «طويل الذيل قليل النيل» ولا ينتج عنه «معرفة عمل من أعمال الشريعة» فلماذا إذن طرح

---

(١) المحصول في أصول الفقه ٢/ص٢٣٧.

(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١/ص٦٨.

هذه المسألة والخلاف فيها في أصول الفقه؟ إن الهدف هو تحقيق المتعة الفكرية أو الترف العقلي عن وعي وقصد وسبق إصرار كما يقول رجال القانون، وهذا ما يؤكده الزركشي كذلك بتأكيده أن هذه المسألة «إنما ذكرت في علم الأصول لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصور الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة، فهذه من أصول الفقه من رياضياته»[1].

وغني عن البيان أن قضية رياضية ترفية مثل هذه لا تولد إلا جدلاً عقيماً بين من يثبتون أن اللغة اصطلاحية، أو من ينفون ذلك، ومن يتوقفون في الحكم بالتوقيف أو بالاصطلاح، وبعد مبحث طويل في المسألة لا يخرج القارئ من الجدل حولها بأية فائدة تذكر، اللهم إلا المتعة المذكورة التي لا تفيد أصول الفقه، فلا غرابة بعد ذلك أن يحكم عليها كثير من الدارسين وعلى أمثالها بأن «بحثها لا فائدة منه، وذكرها في مباحث علم الأصول من الفضول»[2].

ولا غرابة كذلك أن يتوسع الأصوليون في مثل هذه المسائل والمباحث كلما ابتعد الفقه وأصوله عن مجال الحياة العامة للمسلمين، فعندما أغلق باب الاجتهاد، اتجه أصحاب العقول القوية إلى أصول الفقه ومباحثه النظرية هاته لأنه يفتح لهم «باباً لرياضة فقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرره أصحاب المذهب الذي ينتمون إليه»[3].

وإن مما يزيد تأكيد ما سبق تقريره هو أن ازدهار علم أصول الفقه، وارتفاع درجة امتزاجه مع القضايا الكلامية اقترنا مع بداية توقف حركة الاجتهاد الفقهي في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري، حيث يبدو للباحث وكأن ازدهار الأصول سيراً على المنهج الكلامي، قد حل محل الاجتهاد الفقهي المتوقف أو المغلق.

---

(١) البحر المحيط ٢/ص١٨.

(٢) التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني ١/ص٧٢، تعليق المحقق في هامش الصفحة.

(٣) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة /ص١٧.

خلاصة القول: بعد أن طفنا مطافاً طويلاً بين مختلف التأثيرات الإيجابية والسلبية للمباحث والمسائل الكلامية على أصول الفقه، وبسطنا أقوال القدامى والمحدثين حولها، فإن خلاصتها في نظري تدور حول نقطتين اثنتين لا ثالث لهما وهما:

النقطة الأولى: وتتمثل في أن التأثير الإيجابي الأبرز يكمن في إغناء علم أصول الفقه في الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب والترتيب وحسن التقسيم، والتمهيد للمباحث والفصول، وكنت أشرت إلى أن مثل هذا العمل يعود أساساً إلى عقلية أصحابه المرتبة أكثر مما يعود إلى علم بذاته كالمنطق أو الكلام، وإن كانت إفادته لأصحاب العقليات المذكورة أمراً لا يمكن تجاهله.

النقطة الثانية: في جانب التأثير السلبي، وتتمثل في تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في أصول الفقه، وتحويله ميداناً للصراعات والخلافات الكلامية ومناصرة المذاهب والمدارس، بدل قصره على مهمته الأساسية وهي تفسير النصوص من قرآن وسنّة، واستنباط الأحكام الشرعية العملية للمستجدات والنوازل الطارئة على حياة المسلمين في كل عصر وقطر.

* * *

● الفقرة الثالثة:

دعوات تجريد أصول الفقه من المسائل الكلامية

إن السعي إلى تجريد أصول الفقه من المسائل والمباحث الكلامية، ليس مسعى حديثاً، بل إنه قديم قدم إدخال هذه المسائل إلى أصول الفقه، فمنذ أن أحس عدد من المصنفين بهذا المزج غير المسوغ بدأت ردة الفعل تبرز إلى الوجود من مختلف المدارس الفقهية والكلامية، ومن بينها المعتزلة أنفسهم، بدءاً بأبي الحسن البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، ومروراً بأبي الوليد الباجي المالكي الأشعري (٤٢٦هـ ـ ٤٧٤هـ) وأبي إسحاق الشيرازي

الشافعي (٣٩٣هـ - ٤٧٦هـ) ووصولاً إلى أبي المظفر السمعاني الحنفي ثم الشافعي (٤٢٦هـ - ٤٨٩هـ) وكل هؤلاء جاؤوا في الفترة التي تفاقم فيها إقحام المسائل الكلامية في ثنايا مباحث أصول الفقه. وسنعرض لجهود مجموعة بارزة من الأعلام في مجال تجريد أصول الفقه من المسائل والمباحث الكلامية.

وتختلف دوافع دعوات تجريد أصول الفقه من المسائل الكلامية من مصنف إلى آخر، من منهم من كان يرى أن المسائل الكلامية جملةً وتفصيلاً دخيلة على أصول الفقه، ومنهم من كانت له مواقف من الكلام والمنطق والفلسفة عموماً، ومنهم من دعا إلى التجريد لأسباب منهجية صرفة، ومنهم من سلك مسلكاً وسطاً بحيث أبقى على بعض المقدمات والمسائل.

أولاً: المجردون بسبب مواقفهم السلبية من المنطق والكلام:

ويمثل هذا التوجه أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) أحد أبرز الأصوليين المالكيين الأشاعرة، وللباجي عدة مؤلفات أصولية بعضها مطبوع مثل كتاب «إحكام الفصول في أحكام الأصول» وكتاب «الإشارة في أصول الفقه»، وقد سجل في كتبه الأصولية خلاصة ما تلقاه من شيوخه في مختلف المذاهب والمشارب في المغرب والمشرق[١].

وقد اطلعت على كتابيه السابقين فوجدته قد جردهما من المسائل الكلامية، رغم أنه كان مناظراً قوياً، اشتهرت مناظراته وعلى الخصوص مع ابن حزم الظاهري وصنفت فيها المصنفات[٢].

ولم يكتف بإخلاء كتاب إحكام الفصول من كثير من المباحث الكلامية فحسب، بل عمد إلى مهاجمة الفلسفة والمنطق، والمتعاطين لهما،

(١) انظر تراجم شيوخه في: أصول الفقه، تاريخه ورجاله/ص١٨٥ - ١٨٤، ومقدمة تحقيق كتابه الإشارة في أصول الفقه /ص٩٨ - ١١٣.

(٢) انظر مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي للدكتور عبدالمجيد تركي، والمناظرة في أصول التشريع الإسلامي بين ابن حزم والباجي، المصطفى الوضيفي.

ولربما كانت هذه من بين الأسباب التي حدت بابن خلدون إلى عدم تصنيف أصوليي المالكية ضمن فئة المتكلمين، بل ولا حتى ضمن فئة الفقهاء، وهذا ما لاحظه عليه الدكتور عبدالمجيد تركي محقق كتاب إحكام الفصول، مقترحاً تعديل تصنيف ابن خلدون هذا «اعتباراً بالباجي المالكي على الأقل، الذي وإن كان متكلماً حاذقاً على طريقة الأشاعرة، فطريقته في إحكام الفصول مثلاً، تبدو لنا أقرب إلى طريقة الفقهاء منها إلى طريقة المتكلمين»[1].

لقد اغتنم الباجي حديثه عن القياس ليقارن بين قياس الفقهاء وقياس الفلسفة والفلاسفة، فهاجم الفلسفة والمنطق هجوماً عنيفاً، مبدياً أسفه لاضطراره لذكر الفلاسفة في كتابه، وما كان ليفعل ذلك «لولا من يعتني بجهالاتهم من الأغمار والأحداث» هؤلاء المغمورون والمبتدئون الذين اغتروا بالفلسفة و«عدلوا عن قراءة الشرائع والكتاب والسنن، إلى قراءة الجهالات من المنطق» ونلاحظ هنا أنه ندد بجانب من المنطق لا كله وهو ما وصفه بالجهالات من المنطق، الشيء الذي جعله يصب جام غضبه على المنشغلين بها من المغمورين والمبتدئين الذين «اعتقدوا صحتها وعولوا على متضمنها، دون أن يقرأوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هذا الباب وحققوا معانيه، ولم يفته بهذه المناسبة أن يصب جام غضبه كذلك على رموز هذا المجال الفلسفي، لأنهم فرسان هذه الجهالات، بحيث أصبحوا يمثلون لهؤلاء الأغمار والأحداث قدوتهم وعدتهم: الملحدة مثل الكندي والرازي وغيرهما، الذين يترجمون كتبهم بأقوال تغر من لا علم له بكتبهم وأقوالهم ومذاهبهم»[2].

إن هذا الهجوم العنيف على الفلسفة والمتعاطين لها، وعلى بعض جهالات المنطق من قبل أبي الوليد الباجي، ضمن كتاب أصولي هو إحكام الفصول في أحكام الأصول، هو الذي يفسر لنا إخلاءه لكتبه الأصولية من

(١) مقدمة تحقيق إحكام الفصول/ص١٢٧.
(٢) إحكام الفصول/ ص٥٣٠، ٥٣١.

المباحث الكلامية والمنطقية، وبذلك يكون من أوائل الأصوليين الذين جردوا علم أصول الفقه من هذه المباحث والمسائل.

ثانياً: المتوسطون في التجريد:

ومن بين هؤلاء أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) الذي قام بتأليف كتاب اللمع في أصول الفقه، ثم شرحه بنفسه وسماه شرح اللمع، ويعود تأليف كتابه اللمع إلى أسباب تعليمية مثله في ذلك مثل كتابه التبصرة في أصول الفقه حيث يقول المصنف «سألني بعض إخواني أن أصنف له مختصراً في المذاهب في أصول الفقه»، وقد جاء تصنيف كتاب اللمع بعد التبصرة، وهذا ما نص عليه المصنف بقوله: «. . . وليكون ذلك مضافاً إلى ما عملت من التبصرة في الخلاف».

لقد جاء كتاب اللمع وشرحه خالياً من المباحث والمسائل الكلامية، حيث كانت هذه من المحاولات المبكرة لتجريد أصول الفقه من هذه المباحث، من مثل التحسين والتقبيح العقلي، وشكر المنعم، والتكليف بما لا يطاق، وتعبد النبيّ بشرع قبل البعثة وبعدها. . . إلا أنه قدم للكتابين معاً بمقدمات منطقية وجيزة، محاولاً بيان ضرورتها وأهميتها بقوله: «ولما كان الغرض بهذا الكتاب أصول الفقه، وجب بيان العلم والظن وما يتصل بهما، لأن بهما يدرك جميع ما يتعلق بالفقه، ثم نذكر النظر والدليل وما يتصل بهما، لأن بذلك يحصل العلم والظن»[1].

ومقابل هذا التجريد الكلامي، نجد عناية بالأصول، فقد لاحظ محقق كتاب تخريج أحاديث اللمع أن الكتاب «قد بلغت أحاديثه بما في ذلك من أحاديث الصحابة ١١٨ حديثاً» علماً أن الكتاب «طبع في ٧٦ صفحة من القطع المتوسط العادي» وهذا ما يظهر لنا «عناية الشيرازي الكبيرة بالاستشهاد بالحديث»[2].

---

(١) تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه /ص٤٣، ٤٤.

(٢) المرجع السابق، مقدمة التحقيق/ص٢٤.

وقد قمت بإحصاء النصوص القرآنية والحديثية وآثار الصحابة المستشهد بها في مباحث الكتاب فوجدتها كالتالي: ٧٨ نصاً قرآنياً، ٧٨ نصاً حديثياً، و٤٠ أثراً من آثار الصحابة، وبذلك يكون مجموعها ١٥٨ نصاً في ٧٦ صفحة بمعدل يفوق نصين لكل صفحة، وبذلك نستنتج أن هذه العناية بالنصوص وكأنها جاءت مقابلة لإهمال القضايا الكلامية وتجريد مباحث أصول الفقه منها.

ويعتبر محقق شرح اللمع أن هذا الكتاب «يعتمد طريقة النظر» ويعني به الجدل الأصولي، لأن مصطلح النظر «لفظة جامعة» إن كان في أصول الفقه سمي جدلاً، وإن كان في فروع الفقه «سمي خلافيات»، وإن كان في شروط المناظرة وقواعدها «سمي آداب بحث»[١].

ثالثاً: المجردون لأسباب منهجية:

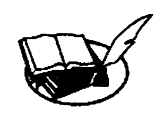
ومن بين هؤلاء نجد أبا الوليد بن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، إن إعجاب ابن رشد بكتاب المستصفى في أصول الفقه للغزالي واختصاره له لاعتماده كمذكرة شخصية خاصة له في علم الأصول، لم يمنعه من توجيه الانتقاد إلى الغزالي كلما كان ذلك ضرورياً، وخاصة في ما يتعلق بإقحام الكلام والمنطق في أصول الفقه، فبعد أن قدم ابن رشد لكتابه بمقدمة منهجية عن أصول الفقه وطرائقه قبل التدوين، واستعماله من طرف الصحابة والفقهاء سليقة لا صناعة، انتقل إلى المقدمات الكلامية والمنطقية للغزالي ليقول عنها منتقداً: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية» لكن هذه المقدمة المنطقية في أصول الفقه ليست من عمل الأصوليين، بل «أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة» وفي هذه الحالة قد يكون الغزالي معذوراً لأن الذي «أداه» أو اضطره إلى هذا الصنيع هو «نظر المتكلمين» ومنهجهم وطريقتهم، في «هذه الصناعة» أي في هذا العلم الأصولي، وذلك بمزجهم للأصول بالكلام، فكان الغزالي مضطراً بصنيعه

---

(١) شرح اللمع، مقدمة التحقيق ١/ص٥٩.

هذا لمجاراتهم أو تصحيح مسارهم، ولكن بالنسبة لابن رشد فإنه وإن حاول تفهم موقف الغزالي، فإن الصرامة العلمية، والمقاربة المنهجية لا تسمح له بإدخال هذه المقدمات الكلامية والمنطقية لعلم الأصول، ولذلك يقرر في شأنها بقوله: «ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه» إذ لا بد من معالجة كل قضية في العلم المختص بها وإلا اختلطت المناهج والعلوم وتعقدت الأمور «لأن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»[1].

وبهذا القول يكون ابن رشد ـ وهو رجل مبرز في الفقه والأصول والفلسفة والمنطق الذي لا يجاريه فيها الكثيرون ـ قد حدد موقفه الرافض لإقحام المباحث والمسائل الكلامية والمنطقية في أصول الفقه، والداعي لتقليب النظر والقول فيها في علومها الأصلية، بل إنه يعمم هذا الموقف المنهجي على سائر العلوم التي ينبغي أن تحافظ على استقلاليتها وخصوصية مباحثها، وذلك لمصلحة هذه العلوم ومصلحة المتعاطين لها صناعةً وتعلماً.



(١) مختصر المستصفى/ص٣٧، ٣٨.

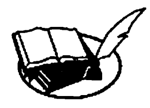


الباب الثالث
تجديد أصول الفقه وآفاقه

سنحاول في هذا الباب معالجة مختلف الطروحات والتصورات والمشاريع النظرية والتطبيقية التي يقدمها المنادون بتجديد أصول الفقه، مع العمل على مناقشة هذه المشاريع وإبداء الرأي فيها، ثم القيام بطرح أهم ملامح المشروع البديل الذي أعتقد أنه الكفيل بضمان استمرار العطاء الأصولي وتجدده، وذلك بربطه بوظيفته الاستنباطية بعيداً عن التجريد المتفلسف، أو الاجترار المقلد.

ففي خضم الدعوات الكثيرة لتجديد أصول الفقه، تطرح عدة تصورات متباينة تبايناً كلياً أو جزئياً، وإن كانت كلها تتفق على ضرورة ربط الأصول بواقع الحياة الآنية كوسيلة من وسائل التجديد، إلا أن الأدوات المنهجية الأخرى قد تختلف، فإذا كان هناك من يدعو إلى عصرنة هذه الأدوات أو منطقتها أو تقنينها، فإن هناك من يدعو إلى ضرورة التقيد في أي تجديد لأصول الفقه «بالمنهج الاجتهادي للصحابة . . . الذي كان عبارة عن حلول للقضايا المطروحة في الواقع»، إذ أن الابتعاد عن هذا المنهج الاجتهادي الواقعي للصحابة أصاب علم الأصول بالانحطاط، حيث إن «سبب الجمود في أصول الفقه، هو الابتعاد عن منهج الصحابة الاجتهادي». ومن هنا فلا بد من «تيسير أصول الفقه، بإبعاد ما خالطه وعكر صفوه، ليحل هذا العلم واقع الحياة، فيجيب عن المستجدات التي تواجه الأمة» كما فعل الصحابة.

كما يدعو أصحاب هذا التوجه، إلى تخليص الأصول من التلخيص المفرط الذي جعل «هذا العلم كالرموز التي تحتاج إلى من يفككها»، ومن إقحام «علم المنطق في علم أصول الفقه مما جعله معقداً»، ومن القضايا الكلامية وخصوصاً «الاختلافات العقائدية والتعصبات المذهبية»، حيث إن كل ذلك يعد من جملة «الموضوعات التي لا علاقة لها بهذا العلم»[1].



(١) الصحابة وأصول الفقه، رسالة جامعية /ص١٩٢.



الفصل الأول
الاتجاهات التجديدية

بصفة عامة يمكن القول إن هناك دعوات نظرية لتجديد أصول الفقه من جهة أولى، ومن جهة ثانية هناك في المقابل مشاريع تطبيقية قدمت نموذجها في التجديد إما في شكل تعليمي مدرسي أو جامعي، أو في شكل تقنيني، أو حتى في شكل صياغات منطقية تجريدية.

المبحث الأول:
مشاريع نظرية لتجديد أصول الفقه

تختلف طريقة التجديد في مجال أصول الفقه من مؤلف لآخر، والمقصود بالمشاريع النظرية للتجديد تلك التي دعا أصحابها إلى تجديد أصول الفقه بشكل عام، ودون تقديم مشروع ملموس أو تحديد معالم واضحة وعملية للتجديد المقترح، ونكتفي في هذا المجال بتقديم نماذج من هذه الدعوات.

* * *

• الفقرة الأولى:
مبادرة الدكتور الترابي التجديدية

فيما يخص الدكتور حسن الترابي فقد أفرد رسالة خاصة لهذا الموضوع

تحمل عنوان «تجديد أصول الفقه الإسلامي». ومن خلال دراسة هذه الرسالة الصغيرة الحجم، والتي كانت في الأصل محاضرة ألقيت في أحد المنتديات العامة في سنة ١٩٨٠، يمكن استنتاج الأسس التي يرى صاحبها أن التجديد يقوم عليها، ويمكن ترتيب هذه الأسس المستنتجة واقتراح عناوين لها كما يلي:

أولاً: تغليب المنحى العملي على المنحى التجريدي:

وهو ما عبَّر عنه المؤلف بضرورة وصل علم الأصول «بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريديا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة، بل تولد جدلاً لا يتناهى»[١]. وذلك كله ناتج عن انحراف علم الأصول عن مساره العملي الاستنباطي إلى درجة أنه قد «غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم، وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وبعيوبه كذلك»[٢].

ثانياً: تطوير المناهج والقواعد الأصولية:

بحيث تكون القواعد الأصولية الجديدة متماشية مع «جوانب الحياة العامة» التي أصبحت «الحاجة فيها للاجتهاد واسعة جداً» وهذا ما يتطلب تطويراً للقواعد الأصولية حتى تستجيب لمتطلبات «الحياة العامة الجديدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية والدولية وغيرها» وهذا ما يسوغ القول بضرورة النظر في مناهج الأصول، لأن «الأصول التي تناسب هنا ـ أي في الحياة العامة الجديدة ـ ليست هي الأصول التفسيرية وحدها»، ثم يخلص إلى ضرورة «التواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي»[٣].

---

(١) تجديد أصول الفقه للترابي /ص ٦.

(٢) المرجع السابق /ص١٢.

(٣) المرجع السابق /ص٢٠، ٢١.

ثالثاً: توسيع أدوات الاجتهاد:

وخصوصاً أداتي القياس والاستصحاب، ففيما يخص القياس يرى أن «القياس التقليدي لا يستوعب حاجاتنا، بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري» ومن ثم فلا بد من توسيع القياس، وذلك باللجوء إلى ما أسماه «القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له الإغريق واقتبسها الفقهاء»، فما هو إذن المقصود بهذا القياس الفطري الحر الموسع الذي يقترحه علينا؟ إنه ذلكم القياس الذي يتتبع «الطائفة من النصوص، ويستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين ومصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»[1].

إننا أمام اقتراح مفهوم جديد إذن سواء فيما يخص المصطلح وهو القياس الواسع الفطري الحر، أو فيما يخص المضمون وهو الانطلاق من جملة من النصوص لاستنباط مقصد أو مصلحة يقاس عليها عند الحاجة. فالمستنبط إذن ليس هو الحكم الفرعي بل «المقصد» الذي ينتظم عدداً من الأحكام. ولكن هذا المقترح يفتقر إلى التوضيح والأمثلة العملية الكفيلة بتجلية المراد منه.

وفيما يتعلق بالاستصحاب، فقد أسماه كذلك بالاستصحاب الواسع، وهو ينطلق في تأصيل هذا الاستصحاب الواسع من كون «الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديدة، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها» ولهذا فإن القرآن الكريم حين يتحدث «عن الأمر بالمعروف فهو ما كان سائدا معروفاً إلا من حيث يصححه الدين... وهكذا يقال في القسط والخير والظلم والإحسان والإساءة، بل في نظم الأسرة والشعائر (كذا في الشعائر!) ثم يخلص إلى ثمرة هذا التأصيل مؤكداً أنه حسب قاعدة الاستصحاب هذه يكون «الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة

---

(١) المرجع السابق /ص٢٣، ٢٤.

من التكليف» ومن شأن هذه القاعدة توسيع مجال المبادرة، بل والعبادة كذلك، إذ سيصبح كل ما يقوم به «المؤمن، يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك، لا له ولا عليه، إلا أن يرد النص، فينفي صفة العفاء أو الإباحة»[1].

ورغم ما يظهر من قوة في حجاج هذه الدعوة، إلا أنها في نظري تفتقر إلى مزيد من الضبط والإحكام والتوضيح، وإلا تحول كل من القياس الموسع والاستصحاب الواسع، إلى مجال للاجتهاد بدون ضوابط، والتفلت من أحكام الشرع بدون حدود، رغم محاولة المؤلف تقييدها بالنص. كما أن هذه الدعوة تبقى نظرية محضة، حيث لم يقدم صاحبها أي أمثلة توضيحية وتطبيقية لها، فضلاً عن أن تعريفه لما سماه بالقياس الواسع أو الحر، هو أقرب ما يكون إلى مقاصد الشريعة، كما أن ما قاله عن الاستصحاب الواسع لم يأت بجديد كبير.



• الفقرة الثانية:
المنهج المقترح من طرف الدكتور محمد الدسوقي

ومن المحاولات المعاصرة التي اتجهت إلى تجديد أصول الفقه، دراسة الدكتور محمد الدسوقي بعنوان «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه»[2]، حيث يلاحظ في بداية دراسته أن علم الأصول «غلب عليه في العهود المتأخرة الجدل اللفظي... فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الإلغاز أو الإعجاز... ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول»[3].

ثم يبدي عدم اقتناعه بجهود «المحدثين في التأليف الأصولي» وذلك

(١) المرجع السابق /ص٢٦، ٢٧.
(٢) مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٣/ص١١١ ـ ١٤٨.
(٣) المرجع السابق /ص١١١.

لأنها تكرار للجهود السابقة عليها بحيث «لم تتجاوز نطاق الصياغة» ولم تمتد إلى «الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها» إلا أنه لم ينكر وجود جهود إضافية وإن اتسمت بالاحتشام حيث اكتفت بالسعي «للترجيح بين رأي وآخر»، وهذا ما جعل «الدراسات الأصولية الحديثة» تتميز عموماً بالتقليد و«بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكم».

ورغم أنه وصف عامة الدراسات الأصولية الحديثة بالتقليد والتكرار، إلا أنه لم يفته أن ينوه إلى مناداة «بعض المفكرين والعلماء المحدثين بتجديد علم الأصول وتطوير مباحثه حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي»، وهذا هو ما جعله يرى «أن موضوع التجديد لعلم الأصول من الموضوعات الجديرة بالبحث»[1].

وفي محاولته لتقويم الدراسات القديمة، أخذ على طريقة الأحناف كونها «جاءت ملتوية، نتيجة لتحكيم الفروع تحكيماع تاماً» بينما أخذ على طريقة المتكلمين أنهم «كثيراً ما يستطردون في أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط» بل هي «من مسائل علم الكلام»[2].

وبهذا يكون الدارس قد رسم جزءاً من منهجه في التجديد متمثلاً في تلافي ما أخذه على كل من الفقهاء والمتكلمين القدماء، وعلى جهود المحدثين الذين لم يتمكن معظمهم من تجاوز مناهج التصنيف القديم، إذ أن علمهم «لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة، دون تجديد أو تطوير ذي بال»[3].

ومن كل ما سبق يخلص إلى ضرورة تأسيس منهج أصولي جديد يرتكز على الدعائم التالية[4]:

---

(١) المرجع السابق /ص١١٢.
(٢) المرجع السابق /ص١١٩.
(٣) المرجع السابق /ص١٢٣.
(٤) المرجع السابق، بتصرف واختصار مع اقتراح الترتيب والترقيم.

«١ - اجتناب الاجترار والتقليد.

٢ - الفقه الدقيق بمصادر الأحكام.

٣ - الفقه الدقيق للمقاصد العامة للتشريع الإسلامي.

٤ - الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون.

٥ - الربط بين قضايا الأصول ومناهج البحث».

وفي مكان آخر يحاول تلخيص الانتقادات الموجهة إلى الأصوليين القدماء من طرف المحدثين في نقطتين رئيسيتين هما:

«**أولاً**: عدم الحديث بتفصيل عن مقاصد الشريعة.

ثانياً: الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول... وذلك مما جعل علم الأصول «ميداناً للجدل والمناظرة في ما هو شكلي أو لفظي، حيث مالوا بمباحثه إلى الفكر النظري دون الفكر التطبيقي»[١].

كما حاول تلخيص أهم الخطوط العريضة للاتجاهات والكتابات الرامية إلى تجديد أصول الفقه، حاصراً إياها في القضايا التالية:

«**أولاً**: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن»[٢].

وبذلك يكون الدكتور الدسوقي قد شمل بمشروعه التجديدي الجوانب المنهجية، والجوانب الموضوعية في أصول الفقه، دون أن يعير اهتماماً كبيراً لمسألة اللغة، لأن أهدافه ومقاصده لم ترتبط بالجانب المدرسي التعليمي

---

(١) المرجع السابق /ص١٢٧، باختصار وتصرف.

(٢) المرجع السابق /ص١٣٠.

على غرار بعض دعاة التجديد الأصولي، بل إن مقصده الأكبر يتوجه إلى ضرورة الالتفات «الهموم المجتمعات المسلمة المعاصرة، حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد، والواقع الذي ننظر إليه في واد آخر»[1].

* * *

● الفقرة الثالثة:
التوجهات التجديدية لدى بعض المثقفين

وهي كثيرة جداً، وبعضها ضعيف إلى درجة السطحية، ومع ذلك فلا ينبغي إغفالها أو تجاهلها، نظراً لما أسلفت من جرأة كثير منهم رغم جهلهم بالأصول، وأكتفي ها هنا بالتعرض لبعض الدعوات الرصينة لكل من طارق البشري والفضل شلق.

أما طارق البشري فيرى أن تجديد الفقه الإسلامي ليست مهمة نظرية أصولية فقط، ولكنها مهمة عملية مرتبطة بالحياة . . . والواقع الاجتماعي، ولذلك فإن تجديد الفقه الإسلامي يقتضي وصله بالواقع، ووصله بالواقع يقتضي أن نمكن له في الأرض، وبناء عليه فإن تجديد الفقه يتوقف على شرطين:

أولهما: ربط الفقه بالحياة ووقائعها اليومية.

وثانيهما: تطبيق مقتضياته على أرض الواقع المتجدد المتحرك.

أما تحقيق هذين الشرطين فيترتب على الأمة الإسلامية عدة واجبات هي:

١ ـ حفظ سيادة الشريعة: بحيث تكون لها «سيادتها وفاعليتها على الأوضاع الاجتماعية ونظم الحياة».

٢ ـ وضع الاجتهادات السابقة في سياقها التاريخي: وبناء عليه ينبغي

(١) المرجع السابق /ص١٤٧.

«أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي لابست الاجتهاد الفقهي».

٣ ـ تشخيص الحاجيات الاجتهادية المعاصرة: ولا يتم ذلك إلا إذا أدركنا جيداً «واقع حالنا وحال المسلمين في وقتنا الراهن»[١].

ومن جهته يربط الفضل شلق الاجتهاد عند العرب بمهمة الرسالية والدعوة، وجوداً وعدماً، فقد وجد الاجتهاد عندهم مع حملهم للرسالة، وخمد حين ركنوا إلى الأرض، إذ «لم يكن الاجتهاد في تاريخ المجتمعات الإسلامية عملية تأمل في فراغ، بل كان جزءاً من سيرورة الفكر والتفكير، التي قامت بها هذه المجتمعات استجابة لمتطلبات سيرورتها التاريخية، في مواجهة المشاكل المعروضة . . . ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو عسكرية أو غيرها».

وبناءً على هذا التصور يقسم التاريخ الإسلامي إلى ثلاثة مراحل:

١ ـ مرحلة الاقتحام والاجتهاد: وهي التي تمتد طيلة القرون الخمسة الأولى، من الهجرة إلى بداية الحملات الصليبية، وقد تميزت بكونها «مرحلة ذات طابع اقتحامي» لأن المسلمين «كانوا دعاة لديهم رسالة» ولذلك تميزت «بنشأة المذاهب الكبرى» نظراً لكون العرب كانوا يحملون مشروعاً كونياً يقتحمون به العالم».

٢ ـ مرحلة التراجع والانحطاط: وتبدأ هذه المرحلة «مع الحروب الصليبية، وتنتهي في أواخر القرن الثامن عشر، ويمكن تسميتها بالمرحلة الدفاعية».

٣ ـ المرحلة الانتقالية: حيث «يمكن اعتبار الحملة النابوليونية في خاتمة القرن الثامن عشر فاصلاً بين مرحلتين» في بداية هذه المرحلة كان التأثر السلبي بالغزو الاستعماري بادياً على الفكر الإسلامي، إذ ظهر عند المسلمين ما أسماه الكاتب «القياس الحضاري» حيث أدى منطق هذا القياس «إلى جعل الغرب أصلاً يقاس عليه مما أفقد الأمة ثقتها بذاتها» وقد ساد هذا المنطق طيلة القرن التاسع عشر الذي «سمي عصر النهضة ولكنه كان في

(١) ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي /ص١٤٥ ـ ١٥٣

الحقيقة عصر الطرف المنهزم» لأنه ارتكز على القياس الحضاري الذي سبق للكاتب أن وصفه بأنه «وعي منهزم»(١).

وخلاصة القول فإن تجديد الفقه والأصول والاجتهاد، لا تفي به الجهود النظرية، بل هو مرتبط بقيام الأمة بالريادة والاقتحام في عالم الناس والحياة، ومن ثم يعمل النظر على مواكبة هذا الاقتحام، هذا هو عين التجديد والاجتهاد المطلوب، وذلك ما حاول آخرون تلمسه كما سنرى في الفقرة الموالية.



المبحث الثاني:
مشاريع تطبيقية لتجديد أصول الفقه

فضلاً عن المحاولات التجديدية السابقة التي اتسمت بطابعها النظري، هناك عدة محاولات أخرى تطبيقية من بينها محاولات دعت إلى تغيير طريقة التصنيف الجامعي في مجال أصول الفقه، وأخرى دعت إلى الدراسة التطبيقية للأصول، وغيرها دعا إلى تقنينه في شكل بنود قانونية. وهكذا... وسنحاول التعرض إلى بعض هذه المحاولات التجديدية التي سميناها تطبيقية لأن أصحابها تقدموا بنموذج عمل لما يدعون إليه.

* * *

• الفقرة الأولى:
تحديث التصنيف

وهذه المحاولات اكتفت بالتحديث في شكل التصنيف ومنهجه ولغته.

أولاً: التصنيف الجامعي:

هناك محاولات عديدة في هذه المجال، ومن بينها محاولة الدكتور

(١) الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية /ص٥ ـ ٦٣.

محمد مصطفى شلبي الذي يقدم أسلوبه واقتراحاته في تجديد وتطوير أصول الفقه، وذلك من خلال تجربته في التصنيف الأصولي للطلبة، حيث واجهته عقبة ضعف مستوى الطلاب الجامعيين في كلية الحقوق التي كان يدرس بها علم الأصول، فوجد نفسه أمام خيارين: إما أن يكتب «مذكرات دراسية تكون في مستوى طلاب الحقوق» أو أن يصنف كتاباً لا يتقيد «فيه بشيء غير توضيح الأصول في ذاتها وإخراجها للناس في ثوب جديد».

ونظراً لطموحه التجديدي، فإنه لم يكتف بمنهج يرضي الطلاب بالميل إلى «الاختصار والاكتفاء بما هم في حاجة إليه» بل إنه حسم الاختيار والتوجه وقرره بقوله: «وبين التردد بين الطريقتين اخترت الثانية»، ولكن اختياره هذا لا يدل على التزام طريقة القدماء لأن الاستفادة من كتبهم «ليست بالأمر الهين، بل تحتاج إلى مران خاص وصبر وأناة». ثم يعرب بعد ذلك عن منهجه في التجديد في مجال أصول الفقه والذي يتلخص في «إعادة عرض مسائله بطريقة سهلة»[1].

هذا من حيث طريقة التصنيف وضرورة تبسيطها بغير إسفاف. أما من حيث المضمون، فإنه وإن كان يقرر الاكتفاء بعرض مسائل أصول الفقه بطريقة سهلة، فإن هذا لا يعني أنه يرى الاحتفاظ بها بكاملها، إذ يقرر في مكان آخر من كتابه ضرورة تجريد أصول الفقه من بعضها، إذ يرى أن «هذا العلم فيه بيان واف لكل ما يحتاج إليه الفقيه» أي أنه علم مكتمل بمباحثه التي «أضحت في غنى عن الزيادة» إلا أنها «في حاجة إلى شيء من التهذيب»، فهو لا يدعو إلى تهذيب شامل أو تجديد جذري، ، وإنما يطالب بشيء من التهذيب فقط، وذلك لتنقية العلم من «المسائل النظرية، والتي بني الاختلاف فيها على تفسير الألفاظ، والمسائل التي ذكرت فيه على سبيل الاستطراد، لبعدها عن الغاية المرجوة منه، حتى بدت غريبة»[2].

ورغم أنه لم يضرب أمثلة لهذه المسائل، فالواضح أنه يقصد بها بعض

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للدكتور مصطفى شلبي /ص١٩ ـ ٢٥.

(٢) المرجع السابق /ص٦١.

المسائل الكلامية والمنطقية التي سماها «النظرية التي كثر فيها الخلاف والجدال، رغم أنها ليست من أصول الفقه، وإنما ذكرت فيه على سبيل الاستطراد».

هذا ما يقرره بخصوص تهذيب أصول الفقه، فماذا يقترح بخصوص الإضافة إليه؟رغم أنه قرر أن مباحث أصول الفقه «أوفت على الغاية، وأضحت في غنى عن الزيادة» كما رأينا سابقاً، إلا أنه يرى ضرورة العناية بمباحث مقاصد الشريعة، لأن «كل تشريع من التشريعات له مقاصده العامة التي هي قصد المشرع الحقيقي». ولما كان التشريع الإسلامي قد قصد إلى تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، فقد عمد العلماء إلى تقسيمها إلى «ضرورية وحاجية وتحسينية، ومن هنا وجبت المحافظة عليها ما لم تتعارض» أما إذا تعارضت مع بعضها، بحيث أصبح في «المحافظة على نوع منها إخلال بآخر»، فهنا يتدخل العلماء للترجيح وذلك بجعل «الضروري في المرتبة الأولى ثم الحاجي ثم التحسيني... وهكذا يراعى الأهم والأقوى عند التعارض». وهذا ما يفرض على المجتهد المعرفة بالمقاصد والمصالح ومراتبها، حتى يتمكن حين «يستنبط الأحكام من أدلتها مراعاة هذا الترتيب». وليس مجرد الترتيب ودفع التعارض والترجيح فقط هو ما يستفيده المجتهد من العلم بالمقاصد الشرعية، بل إنه يلجأ إليها لاستنباط الأحكام «إذا لم يجد دليلاً من الأدلة السابقة في واقعة من الوقائع. وعلى ضوئها يستطيع معرفة حكم الله فيها»[(١)].

ومن كل ما سبق تتمحض لدينا طريقة المصنف في التجديد، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ من حيث الإطار العام، إخراج أصول الفقه بطريقة حديثة وثوب جديد.

٢ ـ من حيث اللغة والتعبير، عرض مسائلة بطريقة سهلة غير معقدة.

---

(١) المرجع السابق /ص٥٢٣ ـ ٥٣٣.

٣ ـ من حيث مضمونه، تجريده من المسائل النظرية المذكورة على سبيل الاستطراد.

٤ ـ من حيث الاجتهاد، إضافة مباحث المقاصد الشرعية لمراعاتها عند الاستنباط.

ثانياً: التدريس التطبيقي لأصول الفقه:

من بين أهم المحاولات التجديدية المعاصرة في مجال أصول الفقه، محاولة المصنف اليمني أحمد بن علي الوزير، في كتابه الموسوعي «المصفى في أصول الفقه»، والذي قدم فيه بديلاً كاملاً الأصول الفقه على مدى حوالي تسعمائة صفحة بخط رفيع دقيق. ففي مقدمة كتابه هذا يتساءل بقوله: «أليس من الواجب أن ندرس الأصول دراسة نافعة ؟» وأن نحاول «تقريبه وتقديمه للتلاميذ في صورة قريبة سهلة ؟» خاصة بعد أن صعبه المتأخرون و«خلطوا فيه الأصيل بالدخيل» و«زجوا به إلى ميدان التعصب المذهبي»؟[1].

وعلى مدى عدة صفحات، عقد المؤلف فصلاً سماه «الدخيل في الأصول»، ويعني به جملة العلوم المقحمة في أصول الفقه، والتي قام باستعراضها تحت عناوين فرعية هي: «المنطق ـ علم الكلام ـ علم الفقه ـ التدقيق الفلسفي ـ التخريج ـ مسائل الفضول لا الأصول»[2] حيث أبرز أنه لما علم أن «المنطق دخيل في الأصول»، فقد أضرب «عنه صفحاً» في كتابه حيث «لا جدوى في الخلط بين فن موسع مفصل (الأصول)، وبين نتف وشذرات من فن مستقل فلسفي (المنطق)»، فالمتأخرون من الأصوليين «الذين أدخلوا المنطق في الأصول، لم يصيبوا وإن كان مقصدهم خيراً» وبناء عليه فإنه «لا ينبغي دراسة المنطق في الأصول، ولا جدوى فيه ولا

---

(١) المصفى في أصول الفقه /ص٣١.

(٢) المرجع السابق /ص٣٢ ـ ٣٨.

لزوم له» وذلك لأن المنطق «فن مستقل يدرس للتوسع، ولأنه قد تطفل في كل فن، فلا مانع من معرفته في كتبه الخاصة به».

ونفس الشيء يقال عن علم الكلام، فهو كذلك «فن مستقل ذو أهمية عقلية كبيرة» ولكن مع تقرير أهميته التي لا تنكر، إلا أنه يتساءل مستنكراً: «كيف جاز في شريعة التأليف أن تتدخل بعض مسائله في الأصول؟» مجيباً بأن نتيجة هذا التداخل بين العلمين لم تكن سوى «تنفير الطلاب، والاقتحام بهم في معارك تخرجهم عن الهدف العظيم الذي وضع له الأصول».

أما بخصوص الفقه، فإنه يؤاخذ على الأصوليين كونهم «يتعرضون لكثير من مسائله استطراداً زائداً» مع تعصبهم لمذاهبهم بترديد عبارات من قبيل «وعند أصحابنا، أو مذهبنا، كأنه فروع لا أصول» الشيء الذي يؤدي إلى أن «تختلط الأبحاث في عقل الطالب، فلا يخرج بفائدة إلا بعد عناء شديد». ولا يفوته أن يلمح إلى أن العيب ليس في التمثيل للقواعد الأصولية بالفروع الفقهية، ولكن العيب الذي يجب تجنبه هو أن «بعضهم يخرج من التمثيل للقاعدة الأصولية إلى تحقيق الواقع في المسألة الفقهية».

ثم ينتقل إلى المسائل الفلسفية، مشيراً إلى أن بعض الأصوليين يذهب بهم التدقيق الفلسفي إلى حد خوض معارك «هائلة لا جدوى فيها للأصولي إلا ضياع الوقت»، ويضرب لذلك مثلاً بخوضهم في حقيقة العلم حيث «توسعوا حول هذه المسألة... وكل ينقض تعريف الآخر»، إلى غير ذلك من المسائل التي «يطول التدقيق حولها في أسلوب فلسفي عسير الفهم».

ثم يتحدث عن التخريج الفقهي المقحم في أصول الفقه، وهو «استنباط الأحكام من قول الإمام صاحب المذهب»، مشيراً إلى أن هذا التخريج قد «أدخله بعض الأصوليين في فن الأصول في باب الاجتهاد» ولا علاقة له بعلم الأصول، فهو دخيل وليس بقاعدة أصولية، ولا يدخل في مقاصد الأصولي التي تتلخص في البحث عن الأدلة في القرآن والسنّة».

وبخصوص ما أسماه» مسائل الفضول لا الأصول «أشار إلى بعض المسائل التي طال فيها الكلام بلا جدوى» مثل مسألة واضع اللغة، ومسألة

ما لا يتم الواجب إلا به في الأمر المطلق، ومسألة الخلاف في لفظ أمر، ثم عقب على ذلك بتصحيح قول من قال عن هذه المسائل إنها «من مسائل الفضول لا من مسائل الأصول» ولذا وجب تجريد «هذا الفن» منها و«تسهيله للطلاب».

وفيما يخص وظيفة أصول الفقه، يؤكد بصيغة جازمة أنه «من أعظم العوامل التي تقرب بين المذاهب الإسلامية، وتحارب الشقاق المذهبي» شريطة أن تتم دراسته من طرف العلماء «درساً صحيحاً مجرداً عن التمذهب والأهواء» كما أن أصول الفقه جدير لأن يفتح «باب الاجتهاد المطلق للعلماء»[(١)].

أما عن الصعوبة المتوهمة لأصول الفقه، والتي يجسدها المشايخ بالقول لطلبتهم: «أصول الفقه دونه خرط القتاد» فيؤكد أنه لا وجود لخرط القتاد إلا «في التعقيد في العبارات والمناقشات، خصوصاً في المسائل التي لا جدوى فيها...»[(٢)]، ولذلك فإن أهم ما ينبغي على الأستاذ أن يصرف همته إليه «هو العناية بتوجيه الطلاب إلى التطبيق للقواعد وتمرين الطالب على ذلك» فضلاً عن «تصفية الفن من الحشو الذي لا يتعلق بغرض الأصولي، بل يشغله عن القواعد الرئيسية الهامة»[(٣)]:

وبعد هذه المقدمات الطويلة، يخلص المصنف إلى ذكر منهجه في تصنيف مؤلفه، وذلك بقوله: «وقد ألزمت نفسي في هذا المؤلف بالآتي:

١ ـ أن تكون الأمثلة والنماذج والتمارين من الكتاب والسنَّة والقياس الصحيح والإجماع.

٢ ـ تصفية الأصول من الدخيل الذي لا فائدة فيه للطلاب.

---

(١) المرجع السابق /ص٦٠.

(٢) المرجع السابق /ص٦١.

(٣) المرجع السابق /ص٦٢.

٣ ـ محاولة تربية العقول على الاستقلال في البحث والاعتماد على الدليل لأي نظرية.

٤ ـ الاهتمام بالقواعد الهامة في أبحاث كاملة وإدراج القواعد البسيطة في ملحقات»[١].

ومن باب الأمانة العلمية يشير إلى أنه استفاد من مجال تصفية «الأصول من الدخيل من السيد الأمير (يقصد الصنعاني صاحب سبل السلام) وتلميذه المحقق صاحب (الفواصل) في بعض المسائل[٢]، أما من حيث المنهج فيشير إلى استفادته من «الجارم ومصطفى أمين» صاحبي النحو الواضح، وقد دفعه إلى ذلك ما كان يجده «من سهولة على الطلاب عند تدريسه لهم مؤلفات الجارم وأمثاله» الأمر الذي جعله يتمنى لو درس بنفس الطريقة، ولندعه يسجل ذلك بعبارته التي قال فيها: «بل كنت أغبطهم عليها حين أتذكر ما قاسيناه من الصعوبة أيام الدراسة، فهذه المؤلفات الحديثة ـ والحق يقال ـ سهلة في نفسها، ثم يسهل بعدها التعمق في العلم ودراسة الفن في جميع نواحيه لمن أراد التوسع»[٣].

وحين شرع في مقدمات كتابه، بقي وفياً لمنهجه الذي اختطه سابقاً، فحين تعرض لمصادر أصول الفقه قال: «الأصول مستمد من علم الكلام أو التوحيد كما قالوا، لأنا نبحث في الأصول عن الأدلة من الكتاب والسنة. . . إلى أن يقول: هكذا قالوا، والحق أن معرفة الصانع وصدق المبلغ لا يحتاجان إلى علم الكلام». أما بخصوص اللغة العربية فيقول: «وأصحاب الأصول حين قالوا: إنه مستمد من اللغة العربية فيما تمس الحاجة إليه لأن القرآن عربي والنبي عربي»[٤].

ونقدم فيما يلي وصفاً نموذجياً للدراسة التطبيقية لأصول الفقه التي

---

(١) المرجع السابق /ص٦٤.
(٢) المرجع السابق /ص٦٦.
(٣) المرجع السابق /ص٧١.
(٤) المرجع السابق /ص٧٥.

يقترحها المصنف أحمد الوزير، ويتعلق هذا النموذج، بالحكم التكليفي والوضعي وقد سلك فيه المؤلف الخطوات التالية[1]:

١ ـ ضرب الأمثلة من القرآن: إيراد أربع آيات.

٢ ـ بحث وتحليل هذه الأمثلة واستخراج أنواع الحكم: التكليفي والوضعي منها، وإيضاح أقسام الحكم الوضعي الثلاثة وهي: السبب، الشرط، المانع.

٣ ـ إثبات القواعد المرتبطة بنوعي الحكمين التكليفي والوضعي، وأقسام الحكم الوضعي الثلاثة، ووضعها جميعاً داخل إطار وبخط واضح.

٤ ـ إعطاء بعض النصوص الإضافية من السنَّة كنماذج تطبيقية للقواعد المسجلة في الخطوة السابقة ثم إيضاحها في جداول خاصة بكل نص.

٥ ـ إعطاء عدة تمارين في الموضوع، وهي عبارة عن نصوص من القرآن والسنَّة يتكفل الطلبة باستخراج أنواع الحكم التكليفي والحكم الوضعي بأقسامه بمساعدة الأستاذ.

إن الملاحظ على الطريقة المقترحة، أنها طريقة تعليمية مدرسية تساعد الطالب على تلقي قواعد علم الأصول بسهولة ويسر، كما أنها شملت سائر مباحث هذا العلم، ويبدو أنها قد تكون من المقترحات التي تنال قسطاً من القبول خاصة في أوساط الأساتذة والطلبة الجامعيين، [وهذا ما لاحظت بعضاً منه] رغم أن الكتاب لم ينتشر على شكل واسع نظراً لعدم معرفة الناس بصاحبه، فكم من المقترحات المفيدة والنافعة طواها الزمن وعفا عليها، بسبب انغمار أصحابها وعدم توفرهم على تلاميذ نجباء يروجون لعلمهم ومقترحاتهم، وكم من المقترحات اشتهرت وانتشرت رغم أنها منعدمة الفائدة أو تنطوي على فوائد قليلة!

***

(١) المرجع السابق /ص٨٥ ـ ٩٦.

● الفقرة الثانية:
تحديث الاستعمال

ومعظم هذه المحاولات، وإن لم تغير بدورها عمق ومضمون أصول الفقه، إلا أنها اقترحت إما دمجه بكيفية أو أخرى مع علوم ومعارف ثانية، أو لقنته في المدارس والمعاهد بمنهج مبتكر نوعاً ما.

أولاً: تقنين أصول الفقه:

من بين المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه، محاولة الدكتور محمد زكي عبدالبر، وهو أصولي وفقيه حنفي ومحقق متمرس، ففي كتابه المسمى «تقنين أصول الفقه»، يلاحظ أن الصلة بين الفقه والأصول ضعفت في عصور الانحطاط، «وكاد علم الأصول يصبح نظرياً يقل الالتجاء إليه». و هذا التوجه النظري أضفى على أصول الفقه درجة من الصعوبة حتى «بلغ من التعقيد حداً كبيراً»، ولم تعد له فائدة عملية كما كان في أول أمره «بحيث شغل الباحثون والدارسون بفك الألفاظ عن التعمق في المعاني والإحاطة بالعلم نفسه».

وحتى يتم تلافي الانفصام بين الفقه وأصوله من جهة، واستئناف مهمة الاجتهاد من جهة أخرى، فإنه يقترح ضرورة «الرجوع إلى الاهتمام الشديد بعلم أصول الفقه، وتوثيق الصلة لدى الدارسين بين الفقه وأصوله». إلا أن هذه المهمة تقتضي التغلب على «صعوبة التعبير وتعقيده» والتي تجعل من الصعب على «الدارس الحديث الاستمرار في الدراسة»، وهذا ما «يحتم تيسير هذه المادة: أصول الفقه». ولكن كيف يتم هذا التيسير، وتلافي التعقيد والانفصام المذكورين؟

يرى المؤلف أن أيسر الوسائل لتقريب هذه المادة ـ أصول الفقه ـ تتمثل في التقنين، ويعني به تقنين أصول الفقه، أي تحويله إلى مجموعة بنود مقننة على شاكلة المواد القانونية، ويعتقد أن تقنين أصول الفقه ما هو إلا مقدمة نحو غاية أسمى هي تقنين الفقه، حيث إن «الوسيلة المثلى في

الفقه هي تقنين الفقه»، ولذا فإن فائدة تقنين أصول الفقه العظيمة إذن هي «صيرورة هذا التقنين ـ في الحدود المناسبة ـ المقدمة لتقنين الفقه»[1]. أما الخطوات المنهجية التي سلكها المؤلف في تقنين أصول الفقه، فقد أوضحها في مقدمة كتابه، وفي ما يلي مختصر مركز لها[2]:

١ ـ التقديم لكل باب وفصل بمذكرة إيضاحية.

٢ ـ صياغة المسألة المعنية تحت عنوان «المادة» بعبارة دقيقة جامعة لرأي العلماء، وعلى رأسهم الحنفية.

٣ ـ اتباع كل مادة بمذكرة إيضاحية يبسط فيها الأقوال المختلفة، وخصوصاً آراء أهل الحديث والمعتزلة، ورأي الشافعي.

ويظهر مدى تأثر المصنف بالمجال القانوني الحديث في محاولته التجديدية هذه، حيث يؤكد أن «علم أصول الفقه في الشريعة الإسلامية، يقابله في القانون: علم أصول القانون، أو مقدمة القانون، أو المدخل لدراسة القانون»، ثم يستدل لرأيه هذا بكون «علم أصول القانون يدور حول القاعدة القانونية بوجه عام وما تثمره من حق، وعلم أصول الفقه يدور حول الحكم الشرعي»[3].

والذي أراه أنه لا يوجد تلازم بين تقنين الفقه وأصوله كما ذهب إلى ذلك المؤلف، لأن تقنين الأحكام الفقهية لا يتطلب تقنين أصولها، وهذا ما تدل عليه مختلف التجارب التي تمت في هذا المجال، وعلى رأسها مجلة الأحكام العدلية التي قننت في أواخر عهد الدولة العثمانية، كما أرى أنه لم يوفق في التشبيه بين كل من أصول الفقه من جهة، وبين المدخل لدراسة القانون من جهة أخرى، فعلم أصول الفقه يقدم للمشتغل به أدوات الاجتهاد واستنباط الأحكام وتفسير النصوص، وهو بهذا المعنى لا يشترك مع المدخل

(١) تقنين أصول الفقه /ص٨و٩.
(٢) المرجع السابق /ص١٠و١١.
(٣) المرجع السابق /ص٢٥٧.

لدراسة القانون إلا في بعض أجزاء المباحث المتعلقة بالتفسير، ذلك أن «أصول القانون هو العلم الذي يبحث في النظرية العامة للقانون والحق»[1]، ولذلك فإن جل اهتمامه منصب على تعريف القانون، وخصائص القاعدة القانونية (التي تقابلها خصائص الأحكام الفقهية)، وأنواعها، والتشريع الوضعي ومصادره، ومجال تطبيق القانون، فضلاً عن فلسفة القانون وأصل نشأته[2].

ولنأخذ الآن نموذجاً تطبيقياً يقربنا إلى التقنين الأصولي الذي دعا إليه المصنف، وذلك حتى تتضح لنا الصورة بالمثال لا بمجرد المقال، وفيما يلي نص النموذج[3]:

المادة ٤: «الحكم الشرعي لا يرد إلا على فعل معلوم للمكلف علماً تاماً مقدوراً له هو.

المذكرة الإيضاحية: يتعلق حكم الشارع بفعل المكلف، ولذا يطلق على فعل المكلف «المحكوم فيه».

فلا يتعلق التكليف إلا بفعل، على اختلاف أنواع هذا التكليف: إيجاباً أو ندباً. .إلخ. والحكم الشرعي لا يرد إلا بفعل تتوافر فيه الشروط الآتية:

أن يكون هذا الفعل معلوماً للمكلف علماً تاماً، ليستطيع المكلف القيام به على الوجه المطلوب، والمقصود بالعلم هنا إمكان العلم به، لا حقيقة علمه به فعلاً.

أن يكون هذا الفعل في مقدور المكلف أن يفعله أو لا يفعله، فلا تكليف بمستحيل، سواء أكانت الاستحالة لذات الفعل أم لغيره، ويدخل في هذا الشرط فعل الغير، فلا يدخل الحكم الشرعي على فعل الغير بأن يكلف

---

(١) المدخل لدراسة القانون للدكتور العلوي /ص١٢، وفهارس الكتاب.

(٢) المدخل لدراسة القانون للدكتور العلوي /ص١٢، وفهارس الكتاب.

(٣) تقنين أصول الفقه /ص٣٢، ٣٣.

المكلف بأن يفعل غيره فعلاً، أو أن يكف غيره عن فعل، لأن فعل غيره أو كف غيره عن الفعل ليس مقدوراً له.

ومع عدم إنكار أهمية التقنين، لا سيما في مجال الفقه، إلا أنه يبدو أن هذه المحاولة لم تحظ بالقبول، ولم تجد صدى لدى المهتمين بأصول الفقه وبتجديده، ولعل هذا ما تفطن له صاحب الاقتراح نفسه، حينما أبدى بعض التخوف والتردد في مقدمة كتابه، وعبر عنه بقوله: «فنحن نشرع في هذا العمل مقدرين صعوبته تقديرنا لأهميته، مما يدعونا إلى القول إن عملنا هذا سيكون (تمهيداً) و(تجربة)»[1].

ثانياً: التجديد المدرسي:

ومن بين المحاولات التجديدية المعاصرة كذلك في مجال أصول الفقه محاولة أحد أساتذة المدارس الدينية في باكستان، ويتعلق الأمر بالسيد حافظ ثناء الله الزاهدي، صاحب كتاب «تيسير الأصول». والملاحظ أن عنوان الكتاب يكشف عن المشروع التجديدي لصاحبه، ويتمثل هذا المشروع في تيسير وتسهيل علم الأصول ليكون في متناول طلاب المدارس الدينية، حيث جرت العادة على تدريسهم مادة أصول الفقه انطلاقاً من كتب صعبة المدرك من مثل «أصول الشاشي أو مسلم الثبوت، أو الحسامي، ونور الأنوار لملاجيون الحنفي، وهو شرح لمنار الأصول للنسفي، أو التلويح والتوضيح للتفتازاني...» حيث يلاحظ المؤلف أن «هذه الكتب بناء على السياسة التعليمية والقدرة الحالية للطلبة لا يصلح منها شيء لهم وخاصة للمبتدئين» ثم عدد الأسباب التي تجعل مثل هذه المصنفات غير صالحة للطلبة وهي[2]:

١ ـ تشتت المباحث فيها وعدم ربطها تحت العناوين الرئيسية التي تجمع مادة الكتاب.

---

(١) المرجع السابق /ص٩.
(٢) تيسير الأصول للزاهدي /ص١١ ـ ١٣.

٢ - كثرة التخاريج (كذا!!) على القواعد، مع الجدال الفقهي الطويل والمعقد.

٣ - عدم التفصيل في بعض المباحث الأصولية الهامة كالقياس.

٤ - تأليف هذه الكتب للدفاع عن آراء فقهية شخصية، والقواعد المذكورة فيها أغلبها مستنبطة من الفروع.

٥ - ومن هذه الناحية فهي قواعد خاصة بالفقه الحنفي ولا يصلح اعتبارها قواعد للفقه الإسلامي العام.

وبعد أن سجل كون عدد من «علماء العصر ألفوا مجموعة كافية من الكتب في الأصول بأساليب سهلة وواضحة»، لاحظ أنهم «رتبوها إما على طريقة الأحناف وإما على طريقة الجمهور، ومن جمع بينهما طال عليهم البحث» وهذا ما لم يف بغرضه بطبيعة الحال، فقام «رعاية لأكثر ما يحتاج إليه الطالب وما يناسب المناهج التعليمية»[١].

إن الغاية من المبادرة التجديدية للأستاذ حافظ الزاهدي إذن، غاية مدرسية تعليمية، وهي في هذا المجال تشبه وتستجيب في مقصدها لما تاق إليه السيد أحمد الوزير صاحب المصفى في أصول الفقه، والذي تمنى لو يلقن أصول الفقه في المدارس للطلاب على طريقة سهلة مبسطة، كالتي سلكها الأستاذان الجارم وعلي الأمين في تبسيط مواد النحو العربي، فها هي ذي أمنيته تتحقق في باكستان حيث يلقن كتاب الزاهدي لطلبة المدارس الدينية على نحو قريب مما تاق إليه فيما يخص تبسيط أصول الفقه وتجريده من المسائل المعقدة، وإن لم تصل هذه المحاولة إلى مبتغاها من حيث التدريس التطبيقي للأصول والذي انتهجه صاحب المصفى.

---

(١) المرجع السابق /ص١٤.

ثالثاً: الترميز المنطقي لأصول الفقه:

هناك تجربة تجديدية أخرى، أثار انتباه الطلبة إليها أستاذنا الدكتور طه عبدالرحمٰن أثناء تدريسه إيانا لمادة أصول الفقه، ويحاول صاحبها تأليف أصول الفقه في جمل منطقية، إذ يؤكد صاحب «الرسالة الرمزية في أصول الفقه» أن هدفه من هذه الرسالة ليست مهمة تقليدية، فهو لا يريد أن يقدم «عرضاً تقليدياً لموضوعات الأصول»، كما أنه لا يقوم بمهمة تاريخية بتقديم «دراسة تاريخية لنشأته وتطوره»، ولا يقدم بحثاً مقارناً «بين المذاهب المختلفة»، بل يؤكد على هدفه التجديدي، فهو كما يقول يريد أن «يبني بناءً جديداً» ولكن دون أن يهدم الجهود الأصولية القديمة، بل بالارتكاز عليها، وذلك حتى يقوم البناء الجديد «على طراز عربي قديم»، وسبيله في ذلك تمييز الغث من السمين، والفاسد من الصالح، وعلى حد زعمه فهو يريد أن يخرج «التبر من التراب»، وذلك حتى يتسنى له أن يقيم «انطلاقاً من الأصول منطقاً حديثاً للأخلاق والحقوق».

ثم يجزم أن «أصول الفقه يتطلب معرفة سابقة لمواد المنطق التي يبتنى عليها»، وذلك حتى يسهل على المهتم فهم واستعمال «المفاهيم الأساسية التي تشكل العدة الأولية للغة الرمزية»، هذه اللغة التي يقترح استعمالها في أصول الفقه بدل اللغة العادية، وكمثال على ذلك، يقول في باب الأمر والنهي: «يغلب وقوع الأحكام على الأمر والنهي، كما في قول الكتاب: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، و﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]». ولذلك فهو يقترح ترميزاً للأمر بقوله: سوف نتفق على تصدير القضايا الخبرية بالعلامة(!)، فنكتب مثلاً: !زيد يدفع الضريبة، !فا(س)، لنقول: يا زيد ادفع الضريبة، ويا س افعل فا. . . . . فهكذا تعني القضايا الآتية:

* * *

● ـَ ! يزني ! ـَ ڤا (س) يا زيد لا تزن، ويا (س) لا تفعل ڤا[(١)]

وعلى هذا المنوال يمضي المؤلف في معالجة العديد من القضايا الأصولية، ليؤكد في خاتمة المطاف أنه «لا بد من العودة إلى البدء والانطلاق من جديد كما انطلقت رسالة الشافعي..»، لكنه يعترف بصعوبة هذه المحاولة، التي لم تتمكن من دراسة كثير من المسائل بسبب «تعقيدها وتشعب مادتها» الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى مزيد «سبر وتحليل وتأسيس» وذلك حتى تصل هذه المسائل التراثية إلى «مرتبة العلوم اليقينية»[(٢)].

إن الملاحظ أن هذه المحاولة، قد تجاوزت حد الطموح، واتسمت بكثير من الزهو إلى درجة التعالي على أفذاذ من أمثال الشافعي، والتطاول المبطن على كل ما أنجز في مجال أصول الفقه.. وذلك رغم أن منتهى ما قام به صاحبها هو الترميز المنطقي لبعض الجمل الأصولية اليسيرة جداً، وذلك أمر لا يضيف إلى علم الأصول شيئاً، فضلاً عن أن هذه المحاولة قد استندت إلى جمل من المنطق الصوري التي عفا عليها الزمن، بعد أن استحكمت لغة المناهج التجريبية في مختلف العلوم ومناحي الحياة.

وعلى نفس المنوال، ولكن بنوع من الأناة والموضوعية، لم ير الأستاذ علي زيعور ما يمنع من «استخدام الرموز المعروفة في المنطق الحديث .. للتعبير عن منطق التشريع، أو أصول الفقه والاجتهاد». لكنه اعترف ببعض القصور في المنطق الصوري، بل أقر انتقاد الأولين عليه باعتباره «..صورياً عاماً مجرداً، وبحثاً في المجرد لا في الأشياء الخارجية»[(٣)]. كما يقر في المقابل بأن «أهل البرهان لم يهاجموا قط منطقاً للأصوليين»[(٤)].

---

(١) الرسالة الرمزية في أصول الفقه /ص١٠ و١٤ و٢٦ و ٢٨.

(٢) المرجع السابق /ص٨٤.

(٣) الاجتهادانية منهج المناهج مجلة الاجتهاد /ص٢٦٧ ـ ٣٢١.

(٤) المرجع السابق /ص٣١٨.

أما الدكتور طه عبدالرحمٰن، فيقدم أطروحة تستميت في الدفاع عما أسماه «مشروعية المنطق» وفي سبيل ذلك استخدم عدة حجج من بينها اللجوء إلى السنَّة النبوية، حيث يقول: «..وحتى نتبين حقيقة هذا التطويل العباري ومنافاته لقواعد البيان العربي، نضرب على ذلك مثالاً من حديث صحيح للرسول عليه الصلاة والسلام اشتهر بين الناس بكونه أتى على طريقة المناطقة، ونقف على روايتين له: أولاهما: **كل مسكر خمر وكل خمر حرام**، وثانيتهما: **كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**»[1]. (أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، عن عبدالله بن عمر).

والحق أن اعتبار كل كلام سليم أو تفكير مستقيم، قد أخذ من المناطقة أو أتى على طريقتهم، قد يصير، بقصد أو بغيره، إلى مصادرة قدرة غير المناطقة على استقامة الفكر والكلام وترتيب الأفكار. أما إذا شمل هذا الحكم سنة رسول الله ﷺ - وهي وحي يوحى - فقد يتحول إلى تطاول أو سوء أدب، وذلك ما ننزه عنه أستاذنا الذي ما فتئ يعلن فناءه في محبة الرسول ﷺ.

وما تزال دعوات التجديد والتطوير تترى، أكثرها غث وقليل منها السمين، فقد قام الدكتور عبدالكريم النملة بتصنيف كتاب مطول في خمس مجلدات سماه «المهذب في علم أصول الفقه المقارن» يذكرنا ببعض المطولات السابقة، وذلك استجابة لبعض طلاب العلم الذين سألوه أن يضع لهم كتاباً يجمع «.. فيه جميع مسائل أصول الفقه مع شرحها وبيانها»[2].

وفي اتجاه آخر يتأسف أحد الباحثين الشيعة المعاصرين، على «كون علماء أصول الفقه الإسلامي، ومنذ الأزمان المتقدمة حتى الآن، لم يكن لديهم اهتمام «بالهرمنيوطيقا»، ولم يكونوا ليتوجهوا إليها، بل قد قاموا بتأسيس ضوابط لازمها نفي الرؤية الهرمنيوطيقية». وقد جاء هذا الأسف

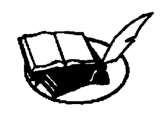
---

(١) مشروعية علم المنطق /ص١١٧.

(٢) المهذب في أصول الفقه ١/ص «و» من مقدمة الكتاب.

تتويجاً لدراسة مطولة، بذل الدارس في مستهلها مجهوداً كبيراً لتقريب القارئ من المفهوم الإنجليزي للهرمنيوطيقا الذي ترجم إلى «علم التفسير، التعبير، شرح الكتاب المقدس وتبيينه وطريقة تفسيره»[1].

وهكذا يتبين أن المحاولات التجديدية، النظرية منها والتطبيقية، متعددة ومتنوعة بحيث يصعب حصرها في هذا البحث، وقد تأثرت بتخصصات واهتمامات أصحابها، إما باعتبارهم رجال علم ودولة، أو مهتمين بالتعليم الجامعي أو المدرسي، أو مشتغلين بالمجال الحقوقي والقانوني، أو مرتبطين بالميدان الفكري والثقافي بما فيه الفلسفة والمنطق أو ترجمة الفكر الغربي، ويبقى أن تجديد وتطوير أصول الفقه رهين بصفة أساسية بجهود الفقهاء والأصوليين، وكل من له باع أو ارتباط بذلك، مع الإفادة من اقتراحات الغيورين على الشريعة وعلومها، واستبعاد الدعوات السطحية أو المغرضة، وهذا هو موضوع الفصل الموالي.



(١) أصول الفقه الإسلامي و«الهرمنيوطيقا» /ص٨و٢٤.



الفصل الثاني
مستقبل أصول الفقه

بعد أن استعرضنا عدداً من المحاولات التجديدية المتنوعة، تجدر الإشارة إلى أنه من خلال محاولات التجديد المختلفة، يلاحظ أن هناك عدة اقتراحات إما بالإضافة إلى الأصول أو الحذف منه، ومن بين أهم القضايا التي استأثرت باهتمام دعاة التجديد، ورأيت أن لها جدوى عملية في وظيفية أصول الفقه وبنائه وإعادة صياغته، قضيتان رئيسيتان هما: مقاصد الشريعة، والقواعد الشرعية أو القواعد الفقهية العامة، حيث يرى عدد من الدارسين ضرورة إدراجهما ضمن أصول الفقه، وإعطائهما أهمية بارزة في مباحثه وهذا ما سنتعرف عليه في المباحث الموالية.

***

المبحث الأول:
مركزية المقاصد عند الأصوليين المحدثين والمثقفين

لقد استحوذ هذا المجال على اهتمام العديد من الأصوليين قديماً وحديثاً، والدارسين وعموم المثقفين، وسنحاول إدراج ومناقشة نماذج مختارة من آراء هؤلاء. حيث انطلقت دعوة إدراج المقاصد ضمن الأصول مبكراً عند الأصوليين المعاصرين منذ مطلع القرن العشرين الميلادي، وفي

ما يلي نماذج من هذه الدعوات، لكل من الشيخ عبد الله دراز، والشيخ محمد أبي زهرة، فضلاً عن آراء بعض المثقفين التي ترجح لدي إيرادها نظراً لمبادراتهم وجرأتهم في اقتحام هذا الميدان، رغم الجهل الشديد لمعظمهم به، وذلك في غفلة من أهل العلم والاختصاص أحياناً.

❋ ❋ ❋

• الفقرة الأولى:
المقاصد شرط أساسي للاستنباط والاجتهاد

يرى الشيخ عبدالله دراز أن استنباط الأحكام الشرعية يتوقف على ركنين أساسيين هما: «أحدهما علم لسان العرب. وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها»[1].

وها هنا نجد الشيخ وقد استبعد علم الكلام من مجال الاستنباط أي أنه لا يعتبر في نظره ركناً من الأركان التي يتوقف عليها الاستنباط. وبهذا الاعتبار فليس لعلم الكلام علاقة بمنهج الاستنباط الذي هو أصول الفقه لا من حيث الاستمداد، كما دأب الأصوليون، ولا من حيث الاستنباط كما ذهب الشيخ.

وخصص الشيخ محمد أبو زهرة (١٣١٦هـ /١٨٩٨م - ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٤م) مكانة بارزة لمقاصد الشريعة الإسلامية في كتابه عن أصول الفقه، فقد عقد لها مبحثاً خاصاً بها امتد على مدى صفحات عدة (من الصفحة ٣٦٤ إلى الصفحة ٣٧٩)، ثم تحدث عنها في المبحث الذي خصصه للاجتهاد حيث جعل معرفتها من شروطه الأساسية. ففي المبحث الذي خصصه للمقاصد وعنونه بمقاصد الأحكام، أوضح أن أحكام الإسلام اتجهت إلى ثلاث نواح هي[2]:

---

(١) مقدمة تحقيق الموافقات /ص٥.

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة /ص٣٦٤ - ٣٦٧.

الناحية الأولى: تهذيب الفرد ليستطيع أن يكون مصدر خير لجماعته، ولا يكون منه شر لأحد الناس.

الناحية الثانية: إقامة العدل في الجماعات الإسلامية، العدل فيما بينها والعدل مع غيرها.

الناحية الثالثة: تحقيق المصلحة وتلك غاية محققة ثابتة في الأحكام الإسلامية، وهي ترجع للمحافظة على أمور خمسة: الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل.

وحين عقد مبحثاً للاجتهاد، اشترط في المجتهد المستنبط شروطاً عدة هي: العلم بالعربية، والعلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه، والعلم بالسنة، ومعرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف، ومعرفة القياس ووجوهه، ومعرفة مقاصد الأحكام، بالإضافة إلى صحة الفهم وحسن التقدير، وصحة النية وسلامة الاعتقاد[1].

وعند حديثه عن مقاصد الأحكام، أكد أن معرفة المجتهد لها ضروري حتى «يستطيع أن يعرف أوجه القياس ومناط الأحكام والأوصاف المناسبة إن كان ممن يقتصرون على الاستنباط بالرأي على القياس» فلا يكفي في المجتهد إذن المعرفة بالقياس، بل إن المعرفة به متوقفة في بعض جوانبها على المعرفة بالمقاصد نفسها، فتكون الأولوية والحالة هذه لمعرفة المقاصد أولاً، أما إذا كان المجتهد لا يقتصر على الاستنباط بالقياس، بل يتجاوزه إلى «المصلحة المرسلة ... فلكي يفتي بالمصلحة يجب أن يعرف المصالح الحقيقية والمصالح الوهمية ... وهكذا يعرف وجوه المصالح ووجوه المضار، وأن ذلك أساس في الاجتهاد»[2]. ثم استدل بالشاطبي الذي بنى الاجتهاد على أصلين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة، والثاني التمكن من الاستنباط بمعرفة اللغة العربية ومعرفة أحكام القرآن والسنّة والإجماع وخلاف

---

(١) المرجع السابق /ص٣٨٦.

(٢) المرجع السابق /ص٣٨٧.

الفقهاء وأوجه التناسب. ثم يختم ذلك بقوله: «ويقول الشاطبي: إن الأصل الأول هو الأساس والثاني خادم له»[١].

وبذلك يقرر أبو زهرة أن المعرفة بالمقاصد الشرعية أو مقاصد الأحكام هي الركن الأساسي في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام، أما بقية المعارف فلا تعدو كونها أدوات ووسائل خادمة لهذا الركن الأساسي.

ويرى الدكتور محمد فتحي الدريني ـ سيراً في نفس اتجاه الشيخ أبي زهرة ـ أن العلم بمقاصد الشريعة هو الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتوفر في المجتهد، فلا بد «أن يكون المجتهد عالماً بمقاصد الشريعة، متفهماً لها، مدركاً لكلياتها وجزئياتها»، أما الشروط الأخرى نحو العلم بالعربية والتفسير والحديث والفقه، فهي وإن كانت ضرورية، فإنها لا تأتي في مرتبة العلم بالمقاصد، وفي ذلك يجزم قائلاً: «أما ما اشترط غير هذا من شروط (أي غير العلم بالمقاصد)، فهي ثانوية، وخادمة لهذا الشرط الأساسي الأول»[٢].

* * *

● الفقرة الثانية:
كيفية إدماج المقاصد في الأصول

نظراً لدور المقاصد الشرعية في الاستنباط والاجتهاد، كما رأينا من قبل، تزايد اهتمام المصنفين المحدثين في علم الأصول بالمقاصد والمصالح وضرورة مراعاتها عند التشريع، واعتبارها من مباحث أصول الفقه الضرورية.

ومن بين هؤلاء الدكتور عبدالكريم زيدان الذي يرى أن معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية، أمر ضروري لفهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح، ولاستنباط الأحكام من أدلتها على وجه مقبول، فلا يكفي أن

(١) المرجع السابق /ص٣٨٧.

(٢) مناهج التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي /ص١٩٧ ـ ٢٣٦.

يعرف المجتهد وجوه دلالات الألفاظ على المعاني[1]. فبناء على هذا النص واستنباطاً منه، يمكن القول إن أصول الفقه عند الدكتور زيدان، يمكن تصور أنها التالية:

- مباحث دلالات الألفاظ.
- مقاصد الشريعة.
- تفسير النصوص الشرعية.
- استنباط الأحكام من الأدلة.

وفي محاولة لتحديد الأسس التي تنبني عليها المقاصد الشرعية، أوضح أنه «ثبت بالاستقراء وتتبع الأحكام المختلفة في الشريعة، أن القصد الأصلي لها هو تحقيق مصالح العباد وحفظ هذه المصالح ودفع الضرر عنهم»[2]. إلا أنه ينبه إلى ضرورة الاحتياط من الانحراف في تحديد المصالح والمقاصد لأن «المصلحة ما كانت مصلحة في ميزان الشرع، لا في ميزان الأهواء والشهوات»[3].

فهو يؤكد هنا على أمرين أساسيين وهما: أن العلم بالأحكام الشرعية سابق على تحديد المقاصد لأن الثانية منبثقة عن العلوم بمجموع الأولى. والأمر الثاني أن تحديد المصالح منضبط بضوابط شرعية وليس منبعثاً من مجرد الرغبات الذاتية بدون ضوابط. وكأنه في هذا يرد مسبقاً على المنادين بمراعاة المقاصد والمصالح مع جهلهم بأبجديات الشريعة وأحكامها، ويا ما أكثرهم في هذا الزمان.

أولاً: أهمية المقاصد والعلل الشرعية للأصولي والمكلف:

يرى العديد من الدارسين، ومن بينهم الدكتور عجيل جاسم النشمي أن الأصوليين أهملوا الاهتمام بمقاصد الشريعة، حيث «كان من المفترض أن يتكلم الأصوليون في مقاصد الشريعة على وجه التوسع»، حيث إن هذه

---

(١) الوجيز في أصول الفقه /ص٣٧٨.
(٢) الوجيز في أصول الفقه /ص٣٧٨.
(٣) المرجع السابق /ص٣٨٣.

المقاصد ضرورية لعلم أصول الفقه لتمكينه من مهمته الاستنباطية، حيث يؤكد أن «الأصولي محتاج لإثبات الحكم إثبات علته، إذ الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد»[1] أي أن فائدة المقاصد للأصولي تتجسد في تمكينه من التعرف على علل وحكم الأحكام الشرعية، هذه العلل والحكم لا تعدو في خاتمة المطاف «مصالح العباد» وهو المقصد الأسمى من أحكام الشريعة.

ويرى الدكتور عابد بن محمد السفياني، وهو باحث معاصر ذو توجه سلفي أن لمقاصد الشريعة أهمية بالغة سواء بالنسبة للمجتهدين أو للمكلفين، ففي ما يخص الصنف الأول فإن المقاصد الشرعية «تؤهل الناظر لدرجة الاجتهاد» وتعينه على دفع «التعارض الذي قد يتوهمه في بعض الأحيان» أما بالنسبة للمكلفين من الأفراد المسلمين، فإن العلم بالمقاصد يعينهم على «ترتيب المناط الخاص. . . ومعرفة حكم الشرع في آحاد أفعال المكلفين، لا في باب واحد من أبواب الفقه، بل في جميع الأبواب»[2].

وإذا كان الجميع يسلم بفائدة العلم بالمقاصد بالنسبة للمجتهدين، وكذا بما ذكره من بعض أوجه الفائدة للباحثين فإن فائدة علم المكلفين بالمقاصد تبدو مشوشة وغير واضحة المعالم عنده، إذ أن «ترتيب المناط» ليس من عمل عموم المكلفين، بل هو من عمل المستنبطين القائسين، كما أن «معرفة حكم الشرع في آحاد أفعال المكلفين»، لا تتطلب من المكلفين علماً أو معرفة بالمقاصد، صحيح أن معرفة المكلف بالمقاصد الشرعية وأسرار الأحكام تزيده اطمئناناً إلى شريعته وأحكامها ولكنها ليست وسيلة ضرورية ولازمة لمعرفة أحكام الشرع.

وربما يكون قد قصد إلى هذا الاطمئنان فعبر عنه بالمعرفة، خصوصاً وأنه خلص في خاتمة المطاف إلى أن «الشارع أراد من المكلف أن يجعل قصده موافقاً لقصد الشارع في جميع تصرفاته»[3]. فإذا كان الهدف من معرفة

---

(١) مقدمات علم أصول الفقه /ص١٩٩.

(٢) معالم طريقة السلف في الأصول /ص٢٣٦ ـ ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق /ص٢٥٩.

المكلفين بالمقاصد الشرعية، هو حثهم على مطابقة أعمالهم وتصرفاتهم لهذه المقاصد والرقي بهم إلى هذا المستوى، فإن هذا الهدف التربوي المقاصدي يكون مطلوباً ومرغوباً، ويكون قول المؤلف محمولاً من أوله على هذا التوجه، ولا مشاحة بعد ذلك في الطريقة التي عبر بها رغم التشوش الحاصل فيها، وعدم وضوحها في مبتدأ الأمر كما أسلفت القول.

ثانياً: أهمية المقاصد لسياسة التشريع:

يعتبر الدكتورمحمد فتحي الدريني أن أصول الفقه يمكن أن يكون خادماً لسياسة التشريع ذلك أن «علم أصول الفقه باعتباره علماً يرسي أصول المنهج المنطقي للاجتهاد التشريعي، يمد «سياسة التشريع» بأصول تستند إليها، ليكون الاجتهاد بالرأي في نطاقها «مسدد الخطى، مستقيم الاتجاه، منطلقاً إلى تحقيق مقاصد التشريع».

إلا أن قيام أصول الفقه بوظيفة خدمة «سياسة التشريع» هذه ليس مطلقاً من أي قيد، بل إنه مقيد بأحكام الشريعة ومقاصدها، فهو يهدف إلى «تحقيق مقاصد التشريع، متخذاً من أحكام هذه السياسة التي لم يرد بها نص، وسائل تشريعية عملية لتحقيق تلك المقاصد»[١]. وقد أشرت إلى هذا القيد الذي أثبته الكاتب، حتى لا يظن ظان أن المراد بخدمة «سياسة التشريع» خدمة الساسة والحكومات في مختلف أغراضهم وأهدافهم السياسية، بوضع التشريعات والقوانين الملائمة لتحقيق هذه الأغراض والأهداف.

ثالثاً: عناية عموم المثقفين بمقاصد الشريعة:

تزايد اهتمام المثقفين، من مختلف الاتجاهات الفكرية، بأهمية مراعاة مقاصد الشريعة في الاجتهاد والتشريع للقضايا الطارئة والمستجدة، وتختلف نظرتهم إلى المقاصد ومفهومها وطرق مراعاتها، حسب قربهم أو بعدهم من

---

(١) مناهج التجديد /مرجع سابق.

الثقافة والفكر الإسلامي من جهة، وإلمامهم بالفقه والأصول من جهة أخرى. بل إن مفهوم الكثيرين منهم للمقاصد لا يعدو مقاصدهم هم في لي أعناق النصوص الشرعية وتطويعها لأهوائهم ورغباتهم، ونظراً لخطورة مثل هذا التوجه وجرأة أصحابه وهيمنتهم على وسائل النشر والإعلام، فإنه لا ينبغي الاستهانة بطروحاتهم، بل يجب على أهل الاختصاص التصدي لمناقشتها وتقويمها علمياً.

ومن بين هؤلاء المثقفين، صلاح الدين الجورشي، وهو مثقف تونسي ينتمي فكرياً إلى ما يعرف باليسار الإسلامي في تونس، وهو يرى أن علم المقاصد يتطلب شيئاً من الإحاطة بثقافة العصر وقيمه، حيث إن المقاصد اليوم ليست «مجرد تعليل أصولي لأحكام الشريعة، وإنما يجب أن تكون معالم لاختيارات حضارية ومجتمعية كبرى، تقيد الممارسة التشريعية، وتعبئ كل طاقات الأمة تحقيقاً لمصالحها الحيوية والاستراتيجية»[1].

بينما ذهب مثقف آخر، هو علي زيعور، إلى ضرورة الربط بين أصول الفقه وعلم المقاصد، ففي نظره لا يمكن فصل مقاصد الشريعة عن أصول الفقه، فإذا كان علم الأصول يوفر الأدوات اللازمة لتفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام المستجدة منها، فإن علم المقاصد يحدد ويسدد مسار هذه الأدوات حتى لا تخرج عن دائرة تحقيق المقاصد والمصالح الشرعية، ويوفر الضمانات الكافية لتلافي الوقوع في المفاسد والأضرار. فهناك إذن تكامل بين العلمين، حيث إن مضمون الاجتهاد ومقاصد الوحي، أو «بعبارة أخرى: مضمون الاجتهاد هو قضايا الوجود أي مصالح العباد، ومقاصد الوحي وغرض أغراض الشريعة، حيث تنظم المجتمع والعقل وتحقيق الحياة الأفضل»، إن هذا التكامل بين العلمين يتولد عنه ارتباط لا فكاك عنه بينهما، بحيث إن «علم المقاصد وعلم الأصول يتغاذيان»، بحيث يشكل كل منهما رافداً ومدداً للآخر إلى درجة لا يمكننا معها أن «نختار بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة» بل إن كل محاولة للفصل أو الاختيار

---

(١) مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي /ص١٩٥ ـ ٢١٠.

تعتبر عملاً غير موفق، «فليس نظراً سديداً طرح المسألة على ذلك الشكل الأحروجي المبسط». ذلك أن المقاصد تنطوي في عمومها على تحقيق المصالح، ولا يمكننا مطلقاً أن نقول «بأن المصالح يجب أن تتقدم على» الأصول «وليس العكس صحيحاً»، لأن عملية الاجتهاد تتوقف عليهما معاً جنباً إلى جنب، بعيداً عن السكونية و«المشكلات المزيفة»، وبترابط مع حركة الحياة والواقع، لأن الاجتهاد الحقيقي ليس نظرياً فقط، بل هو «منهج وأصول، لكنه أيضاً، وفي الآن عينه، الحياة أو الواقع أو المصالح»[1].

ومن المغرب يشيد الأستاذ عبدالمجيد الصغير بدور المقاصد في حل مختلف مشاكل المجتمع الإسلامي، وقد حاول أن يؤصل لاستعمال المقاصد أو على الأقل اقتراح استعمالها تاريخياً من طرف عدد من الأصوليين كالجويني والشاطبي في حل مثل هذه المشاكل، ومن هنا أكد أن «لدى إمام الحرمين وعياً بارتباط مفهوم المقاصد بالمشكل الاجتماعي والسياسي، بالمعنى العام، وهو وعي انتهى به إلى افتراض سلسلة من التراجعات المتتالية . . . الشيء الذي انتهى به إلى إناطة السلطة والمرجعية بمقاصد الشريعة اليقينية»[2].

إن المشكل السياسي والاجتماعي يعتبر محورياً في فكر الأستاذ عبدالمجيد الصغير، وقد سجل ذلك في مختلف مراحل صياغة أطروحته، ولذلك فهو يؤكد مرة أخرى على أن «أهم ما يمكن نسبته إلى الإمام أبي إسحاق الشاطبي، تأسيسه لعلم مقاصد الشريعة . . . وتقديمه له كحل لمشكل البدع وأزمة الانحطاط»[3]. إلا أنه يؤكد في مكان آخر أن قيام الشاطبي بالتأسيس لعلم المقاصد يرجع إلى كونه «من بين أولئك الذين عانوا من الفساد المستشري، خاصة فيما تبقى من بلاد الأندلس» ومن هنا يستنتج في اطمئنان وثقة كاملين أن «الوعي بمفهوم المقاصد الشرعية عند بعض

---

(١) الاجتهادانية منهج المناهج /ص٢٦٧ ـ ٣٢١.
(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية /ص٤٣٤.
(٣) المرجع السابق /ص٣٥٥.

أعلام الفكر في القرن الثامن، بالمغرب والمشرق، لا يخلو من أبعاد مجتمعية وسياسية أحياناً كثيرة» إلا أنه هذه المرة كان موضوعياً معتدلاً في استنتاجاته بالقدر الذي لا يمكن أن يجادله فيه أحد كبير جدال، وذلك بركونه إلى عبارات تخلو من القطع واليقين من أمثال قوله: «لا يخلو» و«أحياناً كثيرة»، ومثل هذا الاعتدال في التقدير والاستنتاج كان الأجدر به أن يسود في البحث كله، حتى يصير إلى القدر الموضوعي المشترك والمتعارف عليه في العلوم والحياة[1].

وفيما يمكن وصفه بالحديث عن مستقبل الأصول والمقاصد، في خاتمة أطروحته، ينوه إلى «خطورة دعوة لم تتبلور بشكل واضح تدعو إلى وجوب إناطة مهمة الاجتهاد الأصولي في عصرنا الحاضر بالدولة» وذلك تحت مسوغات متعددة أهمها أن قيام الأفراد أو مجموعة من الأفراد بمهمة الاجتهاد و«اقتراح الحلول للمشاكل المستجدة لم يعد إجراء مناسباً للعصر الحاضر»[2].

والذي أراه أن خطورة هذا الأمر لا تتأتى من كونه صادراً عن جهات فقهية حسنة النية ـ أو مستغفلة أو حتى متواطئة ـ فقط، بل لكونه صادراً أحياناً عن جهات معادية للإسلام وعاملة على تقويضه من الداخل وبأدوات ظاهرها مصطبغ بصبغة إسلامية، تحمل لافتة الاجتهاد والتجديد والتحديث وغيرها من المسميات، بل إن الأمر أحياناً لا يخلو من تدخل أياد وعوامل أجنبية ظاهرة وباطنة وهذا ما نبه عليه عدد من المشتغلين بالفقه والأصول والدعوة الإسلامية[3].

ثم يقترح في مختتم أطروحته ضرورة «الوقوف من جديد على بنية الخطاب الأصولي، وخاصة على طبيعة المقاصد الشرعية الكلية» لأن هذا

---

(١) المرجع السابق /ص٤٤٦.

(٢) المرجع السابق /ص٦٣٠.

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب: الإسلام والعصر، وهو مناظرة بين الدكتور رمضان البوطي والدكتور طيب تيزيني /ص٢٢٨ ـ ٢٣٠.

الاهتمام بهذين الجانبين في نظره من شأنه «تجنيب الفكر الإسلامي المعاصر من الوقوع في الغلو والتقصير معاً» لأن علم المقاصد يتضمن منطقاً يساعد على «مراعاة طبيعة الوقوع، والعمل بالتدرج على تطويعه، وتنزيل العلم على مجاري عاداته، ومراعاة المآل في الأحكام»(١).

***

المبحث الثاني:
أهمية القواعد الفقهية الكلية في الاجتهاد والإفتاء

تعتبر القواعد الفقهية متأخرة في التدوين عن أصول الفقه، وقد كانت الأسبقية في التصنيف فيها للأحناف، حيث ألف أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ) رسالة خاصة في الموضوع، ثم تتابع فقهاء المذاهب في التصنيف في هذا الفن، وكان المعتقد أن فقهاء المذهب المالكي قد تأخروا في التصنيف في القواعد إلى آخر القرن السابع الهجري، حيث ألف أبو العباس القرافي (ت٦٨٤هـ) كتابه «الفروق»، إلا أنه ثبت أن محمد بن حارث الخشني الأندلسي (ت٣٦١هـ) قد ألف كتابه «أصول الفقه على مذهب مالك»، حيث ضمنه بعض القواعد والنظائر والكليات(٢).

ويعرف مصطفى أحمد الزرقا، القواعد الفقهية بأنها «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية كاملة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها» كما يشير إلى أنها كانت تسمى أصولاً عند الفقهاء لأن «معانيها الفقهية كانت معروفة لدى الأئمة المجتهدين، تعتبر أصولاً علمية لهم يقيسون بها ويبنون عليها، ويعللون بها» إلا أنه يستدرك

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية /ص٦٣٣.

(٢) مقدمة تحقيق إيضاح المسالك /ص١١٩، مقدمة تحقيق أصول الفتيا في الفقه على مذهب مالك /ص٢٤، شرح القواعد الفقهية للزرقا /ص٣٩، التنظير الفقهي /ص٧٠، والقواعد الفقهية للندوي /ص١٠٠.

ليميز القواعد عن أصول الفقه، مؤكداً أنها «غير أصول الفقه التي هي علم يقرر الطريقة العلمية في تفسير النصوص وفهمها، والاستنباط منها»[1].

وإذا كنت قد أيدت اقتراح إدخال مبحث مقاصد الشريعة الإسلامية إلى أصول الفقه، فإني أقترح إلى جانب ذلك ضرورة إدخال مبحث القواعد الشرعية العامة، أو القواعد الفقهية الكلية وضمها إلى مباحث أصول الفقه، وذلك لأنها تساعد الفقيه والأصولي على الاجتهاد والاستنباط. فهل لهذه الدعوة من سند علمي؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرات الموالية، حيث سنتعرض في البداية إلى مقترحات عدد من المختصين في هذا الشأن، ثم نثني بالتعرف على ما تتضمنه القواعد من إمكانات أصولية استنباطية.



• الفقرة الأولى:
مقترحات إدخال القواعد الفقهية في الأصول

لقد ذهب إلى تبني هذا المنحى بعض المؤلفين المعاصرين في أصول الفقه، من بينهم الأستاذ علي حسب الله (توفي ١٣٩٨هـ /١٩٧٨م) في كتابه أصول التشريع الإسلامي، والدكتور عبدالكريم زيدان في كتابه الوجيز في أصول الفقه. أما الأستاذ علي حسب الله فقد قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام هي:

- **القسم الأول**: الأدلة، وهي الكتاب والسنَّة والاجتهاد.

- **القسم الثاني**: طرق الاستنباط، وهي القواعد اللغوية، والقواعد الشرعية.

- **القسم الثالث**: الأحكام ويتضمن: الحاكم والمحكوم به، والمحكوم عليه، والمكلف، وعوارض الأهلية.

(١) شرح القواعد الفقهية للزرقا /ص٣٤و٣٧و٣٩.

وحين تعرض لتحليل طرق الاستنباط في القسم الثاني من الكتاب، قدم له بقوله: «قواعد هذا العلم نوعان:

١ ـ قواعد لغوية.

٢ ـ قواعد شرعية تؤخذ بالاستقراء من الطرق التي سلكها الشارع في تقرير أحكامه، ومن المقاصد التي رمى إليها بتشريعه»[1].

وبعد أن انتهى من استعراض النوع الأول من القواعد وهو القواعد اللغوية، انبرى للقواعد الشرعية. فعرفها بأنها «النظم التي سار عليها الشارع في تشريعه، والمقاصد التي رمى إليها بتكليفه»، ثم ذكر بما سبق أن قرره عند دراسة الاجتهاد والقياس من أن «مرجع الاجتهاد: القياس، أو رعاية مصالح الخلق المشروعة» حيث إن «المقصود العام من علم التشريع هو مصالح الخلق» وهذا ما يتطلب من المجتهد «البحث عن الأغراض التي قصد إليها الشارع... ليستعين بمعرفتها على استنباط الأحكام»[2].

وبعد تحليل ضاف لمقاصد الشريعة، يخلص المؤلف إلى أن «الشارع لا يقصد بالشريعة إيلام الناس وإعناتهم، ... وبهذا تعززت في الشريعة عدة قواعد اكتفى منها بالقواعد الآتية:

١ ـ الحرج مرفوع: فالحرج تحمل المرء مشقة زائدة عن المشقة المعتادة في التكاليف، وذلك مرفوع عن المكلفين.

٢ ـ المشقة تجلب التيسير: فمشقة العمل إذا كانت فوق ما يحتمل الناس في مجاري العادات، كان ذلك مدعاة إلى التخفيف عنهم.

٣ ـ الضرر يزال: لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**» (الموطأ، عن أبي سعيد الخدري) وهو نهي عن الإضرار بالناس ابتداء وعن مضارتهم بسبب ما وقع منهم من ضرر.

٤ ـ الضرر لا يزال بالضرر: ومعنى هذا ألا يدفع المرء الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره.

---

(١) أصول التشريع الإسلامي /ص٢٠١.

(٢) المرجع السابق /ص٢٩٣.

٥ ـ الضرورات تبيح المحظورات: ومعنى هذه القاعدة أن المحظور قد يباح دفعاً للضرر.

٦ ـ الحاجة تنزل منزلة الضرورة: ومعنى هذا أن المحظور كما يباح دفعاً للضرر، يباح دفعاً للحاجة.

٧ ـ ما أبيح للضرورة وللحاجة يقدر بقدرها: فلا يصح أن تتعدى الإباحة القدر الذي يدفع الضرورة أو الحاجة.

٨ ـ ارتكاب أخف الضررين: إذا لم يكن هناك بد من ارتكاب أحد أمرين ضارين وجب ارتكاب أقلهما ضرراً.

٩ ـ درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة: لأن عناية الشارع بالمنهيات أشد من عنايته بالمأمورات. لقوله ﷺ: «**إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**». (أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة).

١٠ ـ يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام: لأن نفع الجماعة مقدم على المراد. ولهذا شرعت العقوبات والحدود، وإن آلمت بعض الناس، ليأمن سائرهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

١١ ـ العادة محكمة: تحكيم عادة الناس وعرفهم في معاملاتهم يدخل في باب رعاية مصلحتهم، وعدم إيقاعهم في الضيق والحرج.

١٢ ـ الأمور بمقاصدها: فالفعل يعد خيراً أو شراً، ويحل أو يحرم بحسب نية فاعله، لا بحسب ما يترتب عليه من نفع وضرر.

١٣ ـ لا ثواب إلا بالنية: فلا يثاب على الفعل إلا إذا نوى به الخير.

١٤ ـ العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني: فلا يصح التمسك بظاهر اللفظ إلا إذا ثبت أن القصد والنية خلافه»[١].

---

(١) المرجع السابق /ص٣٠٥ ـ ٣١٧ بتصرف واختصار.

وهكذا تتبين لنا الطريقة التي سلكها الأستاذ علي حسب الله في إدخال القواعد الفقهية ضمن مباحث أصول الفقه، وتتلخص فيما يلي:

أولاً: تسميته لها بالقواعد الشرعية، بدل القواعد الفقهية، وهذا المصطلح له دلالته التي ستعرض لها فيما بعد.

ثانياً: اعتباره لهذه القواعد من ضمن طرق الاستنباط بجانب القواعد اللغوية.

ثالثاً: ربطه بين المقاصد الشرعية والقواعد الشرعية، باعتبار أن هذه الأخيرة قواعد معبرة عن روح المقاصد.

رابعاً: اكتفى بإيراد أربع عشرة قاعدة من القواعد الشرعية الكلية دون أن يذكر أي معيار لاختياره لها، ومن بينها أربع قواعد من الخمس الرئيسية وهي بالترتيب كما أوردها: المشقة تجلب اليسر، الضرر يزال، العادة محكمة، الأمور بمقاصدها، أما القاعدة الخامسة وهي اليقين لا يزول بالشك فلم يوردها.

خامساً: ركز في بقية القواعد التي أوردها على تلك المتعلقة بالضرورة، ودفع المفاسد والمضار، وجلب المصالح، والتركيز على المقاصد بدل الظواهر، وهذا التركيز مفهوم لأنه جاء كنتيجة لربطه بين المقاصد والقواعد من جهة أولى، ومن جهة ثانية لاعتباره أن المقصد العام للشريعة هو رعاية مصالح الناس وما يترتب عنه من توخي جلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد سلك نفس مسلكه تقريباً الدكتور عبدالكريم زيدان حيث قسم كتابه «الوجيز في أصول الفقه» إلى أقسام أربعة، الثلاثة الأولى منها هي نفسها المعتمدة عند الأستاذ حسب الله، مع اختلاف في الترتيب وهذه الأقسام هي:

- **الباب الأول: مباحث الحكم**: وتتضمن الحكم، الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.

- **الباب الثاني**: **أدلة الأحكام**: وهي القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان.

- **الباب الثالث**: طرق استنباط الأحكام وقواعده، ويتضمن القواعد الأصولية واللغوية، ومقاصد الشريعة.

- **الباب الرابع**: الاجتهاد والتقليد: ويتضمن مباحث الاجتهاد والتقليد.

وحين شروعه في تحليل مباحث الباب الثالث قسمه إلى فصلين: الأول عن القواعد الأصولية اللغوية، والثاني عن مقاصد الشريعة الإسلامية. وفي هذا الفصل الأخير حلل مفهوم المقاصد وضرورة الإلمام بها لفهم النصوص الشرعية و«لاستنباط الأحكام من أدلتها على وجه مقبول» حيث ثبت بالاستقراء أن القصد الأصلي للشريعة «هو تحقيق مصالح العباد وحفظ هذه المصالح ودفع الضرر عنهم»، ثم انبرى للحديث عن مراتب المصالح حسب أهميتها، حيث إن «أولاها بالرعاية الضروريات، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات»، وعلى أساس هذه المراعاة «نتجت جملة مبادئ عامة استنبطها الفقهاء... ومن هذه المبادئ والقواعد العامة ما يأتي[1]:

أولاً: الضرر يزال.

ثانياً: يدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص.

ثالثاً: يدفع أشد الضررين بتحمل أخفهما.

رابعاً: درء المفاسد أولى من جلب المنافع.

خامساً: الضرورات تبيح المحظورات.

سادساً: الضرورات تقدر بقدرها.

سابعاً: المشقة تجلب التيسير.

ثامناً: الحرج مرفوع.

تاسعاً: لا يجوز ارتكاب ما يشق على النفس.

---

(١) الوجيز في أصول الفقه /ص٣٧٨ ـ ٣٨٥ بتصرف واختصار.

وبذلك يكون قد تأكد لدينا أنه سلك نفس المسلك العام للأستاذ حسب الله، في ربطه بين المقاصد والقواعد، ووصفه للقواعد بالشرعية بدل الفقهية، مع تميزه بإيراد تسع قواعد فقط منها اثنتين رئيسيتين وهما قاعدتي الضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، مركزاً في القواعد السبعة الباقية على جلب المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج.

ويسير مؤلف معاصر آخر في نفس الاتجاه السابق، مؤكداً أن «الأمة في حاجة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولاً يوضح كيفية دلالتها على الأحكام، مع دراسة المقاصد والقواعد»، فقد ربط بين دراسة المقاصد والقواعد دون أن يعطي أي تصور لهذه الدراسة إلا أنه أصر على أن تتم هذه الدراسة «بصورة موسعة وافية»[(١)].

وبالإضافة إلى هؤلاء الكتاب المعاصرين الذين أيدوا إدخال القواعد إلى أصول الفقه، وقدموا نموذجاً لذلك، هناك آخرون نوهوا بأهميتها في الفقه والاستنباط والاجتهاد دون أن يقترحوا إدخالها في علم الأصول، ومن هؤلاء، الدكتور تيسير فائق، محقق كتاب المنثور في القواعد للزركشي، والذي يقرر ويؤكد غير مرة أن دراسة القواعد الفقهية «تهيئ الناظر إلى طريق التخريج ومعرفة تصويب مآخذ الفروع والجزئيات وتضعيفها، ويستحضر كل ذي مذهب قواعد مذهبه وتفريعاتها، فيقدر على تحرير الأدلة وتهذيبها، فيرقى إلى مقام ذوي التخريج والتفريع، فيفتح له باب الاجتهاد المذهبي، وبالإلحاق والقياس يفتح له باب الاجتهاد المطلق»[(٢)]. بل لقد سبق له في مستهل مقدمته أن اعتبر علم القواعد الفقهية من أصول الفقه، حيث أكد أن لهذا العلم «مكانته الراسخة بين غيره من العلوم الشرعية، إذ هو أصل من أحد الأصلين للفقه»[(٣)]، فيكون للفقه بهذا الاعتبار مصدران كليان هما: علم أصول الفقه وعلم القواعد الفقهية.

---

(١) نحو منهج جديد لدراسة أصول الفقه /ص١٤٧.

(٢) مقدمة تحقيق المنثور في القواعد /ص٣٦، ٣٧.

(٣) المرجع السابق /ص٧.

أما الأستاذ أبو طاهر الخطابي، وهو محقق كتاب إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لأبي العباس الونشريسي (ت٩١٤هـ) فقد اكتفى بإظهار أهمية القواعد الفقهية بالنسبة للفقيه، مقارناً أهميتها بمكانة ووظيفة القواعد الأصولية بالنسبة للأصولي، فإذا كان «الأصولي يعتبر القواعد الأصولية هي المعايير الصحيحة لاستنباط الأحكام الشرعية من منابعها الأساسية، فكذلك الفقيه يعتبر القواعد الفقهية معياراً لتنظيم فروع الفقه، وجمع أحكامها المتنوعة والمتشعبة»[1].

فإذ اعتبرنا أن هذا التصور الأخير يضع حداً فاصلاً بين الأصولي والفقيه، فإن وظيفة القواعد الفقهية حينئذ ـ على أهميتها ـ لا تتجاوز الوظيفة التنظيمية والتجميعية لشتات الفقه وتفريعاته الكثيرة، أما إذا اعتبرنا العلاقة بين الأصولي والفقيه من جهة، والفقه والأصول من جهة ثانية علاقة بنيوية تكاملية ـ وهذا هو المفروض ـ فإن مقتضى هذا التكامل والتداخل بين العلمين لا يقف عند الحدود التنظيمية ولا يكتفي بها، وإنما يتجاوزها إلى التكامل في الوظيفة الاستنباطية والاجتهادية، وهذا نفسه الذي ينبغي وهو الذي حدث بالفعل، وهو ما نوه به الجهابذة الذين ألمحنا إلى أقوالهم من قبل.



● الفقرة الثانية:
الدور الاستنباطي للقواعد الفقهية

اختلفت المواقف في ما يتعلق بدور القواعد الفقهية في مجال الاستنباط والإفتاء والقضاء، فهناك من يرى الاكتفاء بالاستئناس بها دون الاستناد عليها لوحدها. وهناك من يرى إمكانية الاعتماد عليها في القضايا والنوازل التي ليس لها حكم فقهي.

---

(١) مقدمة تحقيق إيضاح المسالك /ص١٢١.

من أصحاب الرأي الأول، مقدمو مجلة الأحكام العدلية إلى الصدر الأعظم العثماني، في تقريرهم المرفوع إليه سنة ١٢٨٦هـ، حيث يرون أن القضاة لا يمكنهم إصدار أحكامهم بالاعتماد على القواعد الفقهية إذ «ليس لحكام الشرع الشريف أن يحكموا بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد، ما لم يقفوا على نص صريح»[1].

ومن أصحاب الرأي الثاني، علي أحمد الندوي، الذي يرى أنه إذا وقعت حادثة «لا يوجد فيها نص فقهي أصلاً، لعدم تعرض الفقهاء لها، ووجدت القاعدة الفقهية التي تشملها، فيمكن عندئذ استناد الفتوى والقضاء عليها، تخريجاً عليها» فهو يعمم إمكانية الاستناد إلى القواعد الفقهية من أجل استنباط الفتاوى والأحكام القضائية للنوازل الطارئة «اللهم إذا قطع أو ظن فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة الجديدة»[2].

ومن المقارنة بين الرأيين يمكن استنتاج الخلاصات التالية:

١ ـ إن أصحاب الرأي الأول لم يستبعدوا الاستناد إلى القواعد الفقهية لاستصدار الأحكام كذلك، بل قيدوه بضرورة الوقوف «على نص صريح» بجانب القاعدة المعينة.

٢ ـ أما أصحاب الرأي الثاني، فلم يجعلوا الاستناد على القواعد الفقهية استناداً مطلقاً كذلك، بل قيدوه بقيدين مهمين، أولهما: عدم وجود نص فقهي في النازلة الطارئة، أما القيد الثاني فهو انعدام أي شك في دخول النازلة المعينة تحت حكم القاعدة الفقهية المراد الاستناد عليها.

وعند التدقيق في هذه الخلاصات، والموازنة بينها يتبين أن المحرر عند الفريقين هو إمكان الاستناد إلى القواعد الفقهية في الأحكام والفتاوى بشروط، وهو أمر مقبول من الفريقين معاً، خصوصاً وأنهما ينتميان معاً إلى المذهب الحنفي المتميز بكثرة التفريعات، بحيث لم تسلم من هذا التوجه

---

(١) شرح المجلة لسليم رستم ١/ص١٢.

(٢) القواعد الفقهية /ص٤٣١.

التفريعي القواعد الفقهية نفسها عندهم، ولذلك نجدهم يحتاطون هذا الاحتياط كله، لأنهم أكثروا من الضوابط الفرعية، على عكس غيرهم، وخصوصاً الشافعية، الذين كانت كتبهم القواعدية «أوسع دراسة، وأحكم بحثاً في الموضوع» رغم أنها كذلك لم تخل من «ضوابط فرعية كثيرة تحت عنوان الأصول والقواعد»[1].

وهناك اتجاه ثالث يمثله الدكتور جمال الدين عطية، والذي يميز بين تلك القواعد الفقهية التي تصلح لاستنباط الأحكام، وتلك التي لا تصلح لأداء هذه الوظيفة الاستنباطية، فتحت عنوان «وظيفة القواعد في استنباط الأحكام» وهو عنوان له دلالته التقريرية، تساءل عن وظيفة القواعد الفقهية وهل هي «حاكمة على الفروع أو مقررة لها؟» ثم قرر أن القواعد تنقسم إلى نوعين هما:

«١ ـ بعضها هي ذاتها نصوص من القرآن والسنة، أو مستمدة مباشرة من النصوص...

٢ ـ قواعد أخرى... استنبطت من استقراء الأحكام الفرعية صعوداً بها إلى القاعدة العامة التي تحكمها...».

ثم رتب بناء على هذا التقسيم فروقاً في الوظائف الموكولة إلى كل نوع من النوعين السابقين من القواعد الفقهية، حيث أكد أن «القاعدة المستنبطة من النص تصلح للاستدلال بها مباشرة على العديد من الحالات الفردية الجديدة» وأما «القاعدة المستنبطة من الأحكام الفرعية، فقد اختلف فيها الرأي» بين من يرى عدم صلاحيتها لاستنباط الأحكام منها، نظراً «لعدم اطراد تخريج الفروع على القواعد»، وبين من يرى «صحة الحكم استناداً إلى القاعدة».

وقد حاول الدكتور جمال الدين عطية الذهاب إلى أبعد مدى في تقرير صلاحية القواعد الفقهية بنوعيها لاستنباط الأحكام، أو على الأقل

---

(١) المرجع السابق /ص٤٣٠.

«الاستئناس بالقاعدة دون اعتبارها دليلاً شرعياً في ذاتها» إذا تعلق الأمر بالنوع الثاني، متسائلاً عما إذا كان الموقف القائل «إن القواعد ليست حاكمة» يستند فقط إلى اعتبارات ظرفية قد عفا عليها الزمن؟ ويتعلق الأمر بإغلاق باب الاجتهاد في عصور التقليد والانحطاط، وعليه أفلا يكون قولهم هذا قد «قصد منه صرف الهمة عن الاجتهاد أو عدم تشجيعه تمشياً مع روح ذلك العصر في إقفال باب الاجتهاد»[١].

ونحا الدكتور محمد الروكي منحى قريباً من منحى الدكتور جمال الدين عطية، فيما يخص تقسيم القواعد الفقهية إلى قسمين ليخلص بعد تحليل ضاف ومسهب إلى أن «التقعيد بدوره استنباط، لكنه استنباط لأحكام كلية» أو «استنباط للكليات لا الجزئيات». وبناء على هذا القول واستنتاجاً منه، يكون استنباط القواعد الفقهية أعلى درجة من استنباط الأحكام الفرعية بواسطة المنهج الأصولي.

وانتهى به التحليل إلى ضرورة التمييز، فيما يخص نوعي القواعد الفقهية، بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، مؤكداً أن الفرق بينهما «هو نفس الفرق بين الشرع والفقه»، وبناءً عليه تكون القواعد الشرعية «قطعية لأنها مستمدة من جملة نصوص الشرع» بينما القواعد الفقهية «ظنية لأنها مستمدة من آحاد الأدلة الشرعية»[٢].

وإذا كانت القواعد الشرعية قطعية، وكان التقعيد الفقهي بمثابة عملية استنباط لأحكام كلية تفوق عملية الاستنباط الأصولي نفسه، أفلا يصح بعد ذلك كله اعتبار القواعد الفقهية، وخصوصاً القواعد الفقهية الكلية منها، مصادر لاستنباط الأحكام الفقهية الفرعية؟ وإذا صح هذا وتم التسليم به، أفلا يصح إدراج هذه القواعد ضمن أصول الفقه، باعتبارها أداة لاستنباط وضبط الأحكام الفقهية، وإن لم تكن أداة لتفسير النصوص كما هو الشأن بالنسبة للقواعد الأصولية؟

---

(١) النظرية العامة للشريعة الإسلامية /ص١٣٢ ـ ١٣٥ بتصرف واختصار.

(٢) نظرية التقعيد الفقهي /ص٣١ ـ ٥٧، وص٥٨٢.

ومما يؤيد ما سبق تقريره، يمكن الرجوع إلى آراء بعض كبار الفقهاء والأصوليين القدماء المعروفين بعطائهم الغني في مختلف مجالات أصول الفقه والقواعد الفقهية، ومن هؤلاء على الخصوص تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، وبدر الدين الزركشي (٧٤٥هـ - ٧٩٤)، وجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ثم أخيراً زين الدين بن نجيم (٩٧٠هـ) وهو فقيه حنفي، دون أن نهمل القول في رأي القرافي المالكي (ت٦٨٤هـ) والذي يعتبر القواعد الفقهية من أصول الشريعة. وكذلك بن النجار الحنبلي (٩٧٢هـ) الذي يعتبر أن القواعد الفقهية شبيهة بالأدلة.

فأما تاج الدين السبكي فيعتبر العلم بالقواعد الفقهية من الأدوات اللازمة لكل مجتهد، ولذلك فهو يقرر أن الواجب «على طالب التحقيق، ومن يتشوق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق، أن يحكم قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتم نهوض»[(١)].

وأما بدر الدين الزركشي فيقرر بعد تحليل طويل أن القواعد الفقهية هي «أصول الفقه على الحقيقة»، فهي «تضبط للفقيه أصول المذهب»، وهذا على المستوى المذهبي الخاص، أما على المستوى الفقهي العام، فهي «تطلعه من مآخذ الفقه على نهاية المطلب»، فإذا تمكن الفقيه من المذهب أولاً وتبحر في الفقه العام، أمكنه بعد ذلك، وبناء عليه أن يصبح من المجتهدين، إذ بإحكام القواعد والضوابط الفقهية «يرتقي الفقيه لمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه على الحقيقة»[(٢)].

إن قول الزركشي وتأكيده على أن القواعد والضوابط هي أصول الفقه على الحقيقة، أمر مفهوم جيداً، فما دام الغرض من الأصول هو الاجتهاد واستنباط الأحكام الفقهية، وما دامت القواعد والضوابط طريق للتمكن الفقهي والقدرة على التحكم في ناصية الفقه واستنباط الأحكام والاجتهاد،

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي ١/ص١٠.

(٢) المنثور في القواعد /ص٦٦ - ٧١.

فإنها بذلك تكون أصولاً تطبيقية لا مجرد أصول نظرية عامة ومجردة، وبذلك استحقت في نظره أن تكون أصولاً للفقه على الحقيقة.

أما ابن رجب الحنبلي فقد ركز على وظيفة القواعد في تمكين الفقيه من مذهبه الفقهي الخاص، وإطلاعه على أصول المذاهب الأخرى، حيث إنها «تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مآخذ الفقه على ما كان عنه قد تغيب»[1].

وقد سار ابن نجيم على نفس النهج حيث اعتبر القواعد الفقهية «هي أصول الفقه في الحقيقة» بل إنها طريق للاجتهاد كذلك، إذ «بها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد والفتوى»[2].

وقبل ابن نجيم ذهب جلال الدين السيوطي مذهب أصحابه في النظر إلى أهمية القواعد الفقهية ودورها في الاجتهاد، فبواسطتها يطلع الفقيه «على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره، ويتمهر في مهمته واستحضاره». وهذه مرحلة أولى في التمكن من الفقه وضبطه، وأما المرحلة الثانية التي تليها فهي الاقتدار «على الإلحاق والتخريج» على المذهب، وهي طريق إلى المرحلة الثالثة التي تتميز بالاجتهاد، حيث يتمكن الفقيه من «معرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان» ثم يختم تقريره هذا بكلمة جامعة يلخص فيها آراء من سبقوه في الموضوع بقوله: «ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر»[3]. (والنظائر ـ كما هو معروف ـ تطلق على القواعد الفقهية).

ويعتبر شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، القواعد الفقهية أصولاً للشريعة حيث أن الشريعة «اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان:

ـ أحدهما: المسمى بأصول الفقه...

---

(١) القواعد في الفقه /ص٣.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم /ص١٠.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي /ص٣١.

ـ **القسم الثاني**: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد»، وهي عظيمة المدد لأنها تتضمن مقاصد الشارع، فهي «مشتملة على أسرار التشريع وحكمه».

والملاحظ هنا أن القرافي يؤكد على كون القواعد الفقهية أصولاً، ولكنها أصول «للشريعة» وليست أصولاً للفقه، بل إنه يجعلها في مرتبة مساوية لأصول الفقه، وإن كان لا يعتبر كل القواعد الفقهية أصولاً للشريعة، ولكنه يخص منها تلك التي تتميز بأنها «قواعد كلية فقهية» ورغم أنه يؤكد أنه لم يذكر شيئاً منها في أصول الفقه «فقد تمت الإشارة إليها» هنالك على سبيل الإجمال دون أن تكون «مستوعبة في أصول الفقه» أو «لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً»[1].

وقد علق محمد بن حسين المالكي (ت١٣٦٧هـ)، شارح كتاب الفروق على اعتبار القرافي للقواعد الفقهية بمثابة أصول الشريعة بقوله: «إن صاحب الديباج عند ترجمة ابن بشير بن الطاهر إبراهيم بن عبدالصمد[2] قال ما نصه: وكان رحمة الله يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه، وعلى هذا مشى في كتابه التنبيه، وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق (٦٢٥هـ /٧٠٢) على أنها غير مخلصة، والفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الأصولية»[3]. ويمكن تقديم ملاحظتين أساسيتين على هذا التعليق:

الملاحظة الأولى: تتعلق بادعاء نسبة استنباط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه إلى أبي الطاهر التنوخي، وقواعد أصول الفقه هي غير القواعد الفقهية الكلية التي اعتبرها القرافي أصولاً للشريعة، وغير خاف أن القواعد الأصولية هي أدوات للتفسير والاستنباط، أي يستنبط بها لا منها كما جاء في التعليق.

---

(١) الفروق ١/ص٣٢و٢/ص١١٠.

(٢) أبو الطاهر إبراهيم بن عبدالصمد بن بشير التنوخي المهدوي، توفي بعد سنة ٥٢٦هـ، انظر شجرة النور الزكية /ص١٢٦، الديباج المذهب /ص١٤٢، ١٤٣، وأصول الفقه تاريخه ورجاله /ص٢١٧.

(٣) الفروق للقرافي ١/ص٩، ١٠.

الملاحظة الثانية: تتعلق بكون القواعد الفقهية (الأصلية) غير مطردة، أي غير عامة عموماً مطلقا، وهذا الحكم لا ينطبق على القواعد الفقهية وحدها، بل على غيرها من القواعد، فما من قاعدة عامة إلا ولها شواذ. وبناء عليه في حالة صلاحية القواعد الفقهية للاستنباط، وهو ما يقربه التعليق ضمناً، فإن كون «الفروع لا يطرد تخريجها عليها» لا يغض من هذه الصلاحية، بل يجعل لها حدوداً واستثناءات وهو أمر طبيعي بالنسبة لكل القواعد العامة حتى في «علوم أخرى إذ لكل قاعدة شواذها وربما القاعدة الفقهية أكثر من غيرها في هذا الشأن»[1].

وقد خصص ابن النجار الحنبلي (ت٩٧٢هـ) للقواعد الفقهية وأهميتها في أصول الفقه فصلاً كاملاً مطولاً في كتابه الأصولي شرح الكوكب المنير، مؤكداً منذ البداية أن هذه القواعد «تشبه الأدلة وليست بأدلة، لكن ثبت مضمونها بالدليل، وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل ذلك الجزئي»، وهذه الحيثيات هي التي يدرجها في باب الاستدلال، لأنها ـ حسب قوله ـ: «لما كانت كذلك، ناسب ذكرها في باب الاستدلال»[2].

اكتفى ابن النجار بإيراد أهم القواعد الفقهية الكلية مبرزاً علاقتها بأصول الفقه، وصلاحيتها للاستدلال، وهذه القواعد التي أوردها هي: اليقين لا يرفع بالشك، زوال الضرر بلا ضرر (لا ضرر ولا ضرار)، الضرورات تبيح المحظورات، المشقة تجلب التيسير، العادة محكمة، جعل المعدوم كالموجود احتياطاً، إدارة الأمور في الأحكام على قصدها (الأمور بمقاصدها).

أما إبرازه لعلاقة هذه القواعد بأصول الفقه وصلاحيتها للاستدلال، فنكتفي بذكر ما قاله بخصوص قاعدة العادة محكمة، حيث يقول: «ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه في قولهم: الوصف المعلل به قد يكون عرفياً، أي من مقتضيات العرف، وفي باب التخصيص في تخصيص

---

(١) مقدمة تحقيق إيضاح المسالك /ص١١١.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/ص٤٣٩ ـ ٤٥٦.

العموم بالعادة»[1]. وربما يتساءل البعض لماذا لم نجد مثل هذه الأقوال والآراء عن القواعد الفقهية عند السابقين من كبار الفقهاء والأصوليين؟ والجواب في غاية السهولة والبساطة، ويكمن في كون القواعد الفقهية وعلم الأشباه والنظائر لم يكن معروفاً لديهم كعلم مستقل بنفسه مثل أصول الفقه، حيث لم تبدأ الخطوات الأولى لتدوينه إلا مع الفقيه الحنفي أبي طاهر الدباس (توفي في نهاية القرن الرابع الهجري)، في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس، ولم يبرز كعلم مستقل إلا في القرن السابع الهجري مع الإمام عز الدين بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ)الذي ألف كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام وغيره من العلماء القلائل، ولم يبلغ هذا العلم مرحلة اكتماله ونضوجه إلا في القرن الثامن الهجري، حيث ألفت فيه المصنفات العديدة من مثل الأشباه والنظائر لابن الوكيل الشافعي (ت٧١٦هـ)، وكتاب القواعد للمقري المالكي (ت٧٥٨هـ)، وكتاب القواعد في الفقه لابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ) وكتاب القواعد للعلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) من الشيعة الإمامية الجعفرية[2].

وبمجموع هذه الأمثلة المتعددة من الأصوليين القدماء والمحدثين، نكون قد قدمنا نماذج بارزة وقوية للدعوة إلى إدخال المقاصد الشرعية والقواعد الفقهية الكلية إلى أصول الفقه مع تطبيق بعضهم عملياً لدعوتهم، والتدليل بالسند العلمي الملموس على نجاعتها وصحتها.

وإذا كان المنادون بإدخال القاعد الفقهية قد قصروا ذلك على القواعد الكلية، فإن المنادين باعتماد المقاصد في الأصول والاجتهاد، دعوا إلى التوسط بين دعاة الاعتماد المطلق والنفي المطلق لها، وذلك «بالاعتدال في مراعاتها والتعويل عليها بلا إفراط ولا تفريط، وبلا إعمال مطلق أو نفي مفرط»[3].



(١) المرجع السابق /ص٤٥٣.

(٢) القواعد الفقهية للندوي /ص٧٩ ـ ١٢٤، والتنظير الفقهي /ص٦٩ ـ ٧٦.

(٣) الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، ١/ص٤٠، ٤١.

بعد هذا التجوال الفكري الطويل في مباحث أصول الفقه خاصة، ومباحث الكلام بصفة أقل، والعلاقة بينهما، نصل إلى خاتمة المطاف لاستخلاص ما يجب استخلاصه، وتسجيل ما ينبغي تسجيله، وذلك من خلال النقاط المسطرة في المحاور التالية:

١ ـ مستقبل العلاقة بين أصول الفقه والمباحث والمسائل الكلامية وما يرتبط بها.

٢ ـ مستقبل علم الكلام نفسه سواء على مستوى المنهج، أو على مستوى المضمون، أو على مستوى الشكل والأسلوب، والنظر في إمكانية تجديد هذه المستويات.

٤ ـ تجديد علم أصول الفقه وتوسيع مجالاته وتطوير وظائفه.

٥ ـ آفاق هذا البحث التي ينهجها في المجال العلمي: الأصولي أساساً، والكلامي تبعاً.

المحور الأول: مصير العلاقة بين المنهجين الأصولي والكلامي:

سنحاول في هذه النقطة ذكر ثلاث وجهات نظر، إحداها ترى تخليص علم الأصول من المباحث الزائدة، ومنها المباحث الكلامية، ويمثلها الشوكاني، والثانية ترى ضرورة استمرار تداخل المنهجين، ويمثلها الدكتور عبدالحميد أبو سليمان، والثالثة تتوسط بين الأمرين، ويمثلها الدكتور طه جابر العلواني، ويتخلل كل ذلك الإدلاء بملاحظاتي وآرائي الخاصة في الموضوع.

لقد اعتبر الشوكاني المباحث والمسائل الكلامية من المباحث الزائدة في أصول الفقه، ولا ترجى من وراء البحث فيها أو الإطالة فيها فائدة، فهو منذ البداية يستبعد ذكر المدخل الكلامي الذي اعتاد عليه الأصوليون، ويتحدثون فيه عن ذكر الحد والعلم والظن والعقل وغيرها من الأمور، وكان ذلك عن قصد وتصميم حيث يقول: «ولم أذكر فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن إلا ما كان لذكره مزيد فائدة» ولم يكتف بمعيار

الفائدة فقط، فقد تكون كثير من المبادئ الكلامية وغيرها مفيدة، ولكن لا بد للمسائل الواردة في مصنفه أن تكون متعلقة بأصول الفقه «تعلقاً تاماً، وينتفع بها فيه انتفاعاً زائداً»[1] وإلا فلا مجال لإيرادها.

وحين يتكلم عن استمداد علم الكلام ومصادره، لم يستطع تجاوز المصادر التقليدية وهي الكلام والعربية والفقه، ولكنه مع ذلك تميز في قوله. فبالنسبة لمصدرية الفقه تعمد تسمية هذا المصدر «بالأحكام الشرعية» وركز على جانبها النظري الكلي المتعلق بالأصول، وليس على الجانب الفرعي التمثيلي، فمصدرية هذه الأحكام يتأتى حسب قوله «من حيث تصورها لأن المقصود إثباتها أو نفيها كقولنا: الأمر للوجوب والنهي للتحريم». أما علم الكلام فقرر وجه الاستمداد والمصدرية منه وهو «توقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ»، ولكنه أحال فيما يخص التعرف على الباري سبحانه، وصدق المبلغ إلى علم الكلام نفسه، لأنهما «مبينان فيه مقررة أدلتهما في مباحثه»[2] وهذه إشارة أخرى صريحة وقوية إلى درجة من الفصل المنهجي بين العلمين. ولهذا لم يشر إلى وحدانية الصانع كما دأب على ذلك عدد من المصنفين في الأصول، والتزم عين المسلك حين تعرضه لبعض المسائل الكلامية في مصنفه، ففي ما يخص مسألة تكليف المعدوم، أشار إلى كونها «مقررة في علم الكلام» وبعد أن بسط موقفه منها بعجالة خلص إلى القول بأنها مسألة «ليس لها كبير فائدة، بل هي من فضول العلم»[3]. ووقف نفس الموقف تقريباً تجاه مسألة التحسين والتقبيح، حيث أوجز الكلام فيها، لأن «الكلام في هذا البحث يطول»[4]. ويلحق بها في الحكم مسألة التكليف بالمستحيل، والتي وصف الخلاف في جواز وقوعه بأنه «لا يترتب عليه فائدة أصلاً»[5].

---

(١) إرشاد الفحول /ص١٦.
(٢) المرجع السابق /ص٢٢.
(٣) المرجع السابق /ص٣٣.
(٤) المرجع السابق /ص٢٨.
(٥) المرجع السابق /ص٢٩.

والطريف في الأمر أن الشوكاني سلك مسلكاً فريداً في معالجة بعض القضايا الكلامية، مثل حكم الأشياء في الأصل، ومسألة وجوب شكر المنعم عقلاً، فقد جعلها في خاتمة مباحث كتابه. للدلالة على موقفه بخروجها عن أصول الفقه، كما أكثر فيها من نقد مواقف الفرق بوصفها «بالمعارضة الركيكة» أو «بالسخافة والغرابة»[1].

من جهة أخرى يرى بعض الدارسين أن المباحث الكلامية في أصول الفقه غير مقصودة بذاتها، أي أنها مجرد أدوات أو مقدمة منهجية إذ صح تفسير كلامهم على هذا النحو، فعلماء الأصول ـ حسب هذا الرأي ـ قسموا مباحث أصول الفقه عدة تقسيمات وكنموذج لأصحاب هذا التوجه، يرى الدكتور أبو سلمان أن «أشمل هذه التقسيمات وأوفاها هو تقسيمها إلى أربعة أقسام:

- القسم الأول: المبادئ.
- القسم الثاني: مباحث الأدلة.
- القسم الثالث: الترجيح.
- القسم الرابع: مباحث الاجتهاد والتقليد والإفتاء والاستفتاء»[2].

إن القسم الأول المتعلق بالمبادئ، هو القسم الكلامي، وغالباً ما يتضمن «الموضوعات التالية: مبحث معنى الدليل، مبحث حد العلم، مبحث التصديقات، مبحث الأشكال الأربعة، مبحث القياس المنطقي وأقسامه، مبادئ اللغة، مبحث الأحكام، أقسام الحكم الشرعي»، ويصف الدكتور أبو سليمان هذه المباحث بكونها «من موضوعات علم الكلام المبسوطة في كتب أصول الفقه» فهي بهذا الاعتبار ليست من صميم هذا العلم، إلا أنه يعتبرها من المباحث المساعدة له، وذلك لأنه «يتوقف على معرفتها تفهم كثير من قوانينه» وبهذا يكون الدكتور أبو سليمان من المتحمسين للإبقاء على

(1) المرجع السابق /ص٤٧٣ ـ ٤٧٨.

(2) الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية /ص١٧ بتصرف واختصار.

المباحث الكلامية ضمن أصول الفقه لأنه «في قواعده ومسائله يعتمد على مبادئ كلامية كالبحث في الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن، ومعرفة الدليل والنظر، والحاكم هل هو العقل أو الشرع؟ والتحسين والتقبيح... والخطاب النفسي واللفظي، وتعلق الأمر بالمعدوم إلى غير ذلك من موضوعات الكلام...»[1].

والذي أراه وأميل إليه، أنه بعد أن قرر أن هذه المباحث هي موضوعات علم الكلام المبسوطة في أصول الفقه، ما كان ينبغي له أن يصمم على إبقائها فيه وهي لا تنتمي إليه، رغم أن معرفتها يساعد على تفهم كثير من قوانينه، لأن هناك علوماً أخرى قديمة ومحدثة تساعد على تفهم أصول الفقه، فهل يتم إقحامها كذلك فيه؟ إن علاقة العلوم ببعضها لا يلغي استقلال كل واحد منهما بمنهاجه ومباحثه، ولا يسوغ خلط بعضها بالبعض، وإلا ساغ لنا أن نمزج سائر العلوم في علم واحد نظراً لارتباطها ببعضها، أو لوجود علاقة ما بين كل علم وعلم بوجه من الوجوه، وهذا الاستقلال المطلوب ينطبق على علاقة كل من أصول الفقه وعلم الكلام خصوصاً وأن إقحام الكلام في الأصول، مهماً كانت مسوغاته، لم يولد إلا الجدل والتراجم والافتراض، وهذا ما يوضحه الكاتب في مكان آخر بما لا مزيد عليه[2].

ويذهب بعض السلفيين المعاصرين إلى أن إدخال المباحث الكلامية إلى أصول الفقه تم عن طريق عملية خداع متسلسلة، حيث انخدع المعتزلة بآراء الفلاسفة، ثم انخدع الأشاعرة بآراء المعتزلة المتأتية من الفلسفة، علماً أن هذه الآراء لا تعدو كونها شبهات فلسفية ليس إلا، ومن هؤلاء السلفيين المعاصرين الدكتور عابد بن محمد السفياني، الذي يحدد ما يسميه «أهم الشبه التي خدع بها الفلاسفة المعتزلة، ثم خدع بها المعتزلة متكلمة الأشاعرة». إن الألفاظ المستعملة في هذا النص توحي بأن عملية الخداع

---

(١) المرجع السابق /ص٢٢، ٢٣ بتصرف واختصار.

(٢) المرجع السابق/ ص٤٤٩، ٤٥٠.

التي تعرض لها المعتزلة من قبل الفلاسفة، والأشاعرة من قبل المعتزلة، وكأنها كانت عملية خداع مقصودة ومرتبة، وهذا التوجه إن صح، بحاجة إلى أدلة وليس هذا مكان الإفاضة فيها وفي مناقشتها... إلا أن الذي نتج عن عملية الخداع هذه حسب رأي المصنف أنه «انتشرت في كتب الأصول بدع كثيرة مبنية على هذه الشبه». إذن فهناك شبه فلسفية خادعة ترتب عليها انتشار بدع في المصنفات الأصولية. أما هذه البدع فيصفها المصنف بأنها «كثيرة»، ثم يقوم بتحديد البعض منها فقط نظراً لهذه الكثرة وهي[1]:

١ - تضعيف الأدلة النقلية ووصفها بالظنية.

٢ - اعتبار أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن.

٣ - تقديم حكم العقل على النص.

٤ - إنكار القياس والإجماع كما فعل النظام المعتزلي.

٥ - القول بأن الفقه من الظنيات كما قال الرازي.

٦ - وضع المقدمات العقلية الصرفة لأصول الفقه وخلط الكلام به.

والظاهر أن النقطة الأولى والثانية والخامسة ترجع إلى أصل واحد وهو ظنية بعض النصوص ليس بالإطلاق الذي تحدث عنه المصنف ولكن بالتمييز بين ما هو ظني وما هو قطعي وليس هذا محله، أما النقطة الرابعة فهي قول شاذ للنظام حتى داخل المدرسة المعتزلية فلا داعي لتعميمه فضلاً عن الاعتداد به. أما النقطة الثالثة المتعلقة بتقديم حكم العقل على النص فلم يقل بها الأشاعرة. فلم تسلم له إلا النقطة السادسة وهي خلط أصول الفقه بالكلام، وهو أمر يصعب وصفه بالبدعة حتى ولو لم نتفق على سلامته، لأن البدعة تتعلق بالزيادة في الدين، لا بالزيادة في علم منهجي ظهر بعد الرسالة النبوية بما يقارب القرنين من الزمان.

ورغم أن الشيعة الإمامية، وخاصة المعاصرين قد أغرقوا أصول الفقه

(١) معالم طريقة السلف في أصول الفقه /ص١٩٣، ١٩٤.

بالمسائل الكلامية والفلسفية، فقد ذهب المرجع الشيعي الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أن أصول الفقه لا يتوقف على المنطق والفلسفة، رغم أن المتأخرين أدخلوا بعض مباحثها ومسائلها إليه. ونتيجة لذلك فإن الاجتهاد لا يتوقف عليهما، رغم ادعاء البعض أن «سلامة الدليل والاحتجاج الصحيح موقوفان على معرفة قواعد علم المنطق، وزاد بعضهم ضرورة معرفة المسائل الفلسفية». وأكد أن الحق ما ذهب إليه «أستاذنا المحقق الخوئي» من كون «علم المنطق لا توقف للاجتهاد عليه أصلاً» رغم أن المتأخرين من الأصوليين، وهو يقصد أصوليي الشيعة أولاً، قد أدخلوا «مصطلحات وأساليب في البحث الأصولي والفقهي، تقتضي لفهمها على وجه صحيح خبرة طالب الاجتهاد بها واطلاعه عليها»[1].

وبناءً على هذا، فإن المنهج الأصولي إذا تم تخليصه من هذه المصطلحات والأساليب المنطقية والفلسفية، فإن ذلك سوف يؤدي بالضرورة إلى تخليص طالب الاجتهاد من الاضطرار للاطلاع عليها لفهم قضايا الأصول، ما دام الاجتهاد لا يتوقف عليها.

بين موقع من يرى تجريد أصول الفقه من المقدمات الكلامية وغيرها، وموقف من يرى الإبقاء عليها، هل يمكن تصور موقف وسط بينهما؟ لعل الدكتور طه جابر العلواني يحاول تقديم مثل هذا الموقف، فهو يؤكد أن «علم أصول الفقه في حقيقته علم قائم بذاته، مستقل عن غيره» ولكن هذا الاستقلال لعلم الأصول لا يغني المشتغل به عن علوم أخرى، فهو يرى أن لعلم الأصول «مقدمات لا يستطيع الأصولي الاستغناء عنها، فقد استمدت من علوم كثيرة:

أ ـ فبعض هذه المقدمات قد استفيد من علم المنطق الأرسطي.

ب ـ وبعض هذه المقدمات اشتقوها من علم الكلام.

ج ـ وبعضها عبارة عن أحكام كلية للغات.

---

(١) الاجتهاد في الإسلام، مجلة الاجتهاد (ص١٥ ـ ٥٥).

د ـ وبعضها قد استمد من علوم الكتاب والسنّة.

هـ ـ كما أن الأمثلة التي يمثل بها الأصوليون مستمدة من الفروع الفقهية»[1].

وهاهنا يمكن تقديم عدة ملاحظات على هذا الموقف، وهذه أهمها:

الملاحظة الأولى: تتعلق بتأكيده على أن علم الأصول «علم قائم بذاته»، بل الأكثر من ذلك أنه علم «مستقل عن غيره» من العلوم.

الملاحظة الثانية: تتعلق بكون الأصولي ـ وليس علم الأصول ـ لا يستطيع الاستغناء عن مقدمات الأصول التي «استمدت من علوم كثيرة».

والذي أراه كتعليق على هاتين الملاحظتين، أنه ينبغي التمييز بين أمرين، أولهما تكوين الأصولي الذي قد يتطلب الإلمام بعلوم عديدة، لا تقتصر على تلك التي عددها المؤلف سابقاً باعتبارها مقدمات لأصول الفقه، وخصوصاً في العصر الحاضر، حيث ينبغي على الأصولي أن يكون ملماً ببعض العلوم الضرورية للاجتهاد، أو مطلعاً على الأقل على مبادئ هذه العلوم المساعدة له على الاجتهاد والمرتبطة بالبيئة العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يعيش فيها، وخصوصاً إذا كان هذا الأصولي من المجتهدين المنصبين لاستنباط الأحكام الفقهية للحوادث المستجدة.

أما الأمر الثاني ويتعلق بانعدام وجود تلازم بين التكوين الموسوعي للأصولي المجتهد من جهة، وبين خلط علم الأصول بعلوم أخرى وإقحامها فيه من جهة أخرى، وإلا أفضى ذلك إلى تضخم علم الأصول بإلحاق كل العلوم الضرورية للمجتهد به، وهذا ما تفطن له الإمام الشاطبي، وأشار إليه بقوله: «ولا يلزم أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة /ص١، ٢.

الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث.. وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه»[1].

بل إن الإمام الغزالي، وهو من فطاحل علم الكلام والمتوسعين في إقحامه إلى علم الأصول، إلى جانب إقحامه المقدمات المنطقية الطويلة فيه، ومع كل ذلك فهو يرى أن المعرفة بعلم الكلام ليست مطلوبة إلا في العالم المطلق، وفي ذلك يقول بحزم وجزم: «فإن قيل: فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل على علم الكلام.. .. قلنا له: ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً، وإن كان ذلك شرطاً أساسياً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية»[2]، بل يذهب الإمام الغزالي إلى أكثر من ذلك بخصوص المقدمات المنطقية المقحمة في أصول الفقه، فبالرغم من إقحامه لها وإطالته فيها، وتأكيده على حاجة جميع العلوم إليها، فإنه يؤكد مع ذلك أنها ليست من صلب العلم وذلك بقوله: «وليست هذه المقدمة من جملة الأصول ولا من مقدماته الخاصة به.. .. فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه»[3].

الملاحظة الثالثة: وتتعلق بالنقط المشتركة بين أصول الفقه من جهة، وبين علوم اللغة والقرآن والسنّة والفقه من جهة أخرى، وهي المشار إليها في النقاط «ج» و«د» و«هـ» من كلام المؤلف أعلاه، ذلك أن علاقة هذه العلوم بأصول الفقه لا تماثل علاقته بكل من علمي الكلام والمنطق، فالقرآن والسنّة من مصادر التشريع، واللغة العربية لغة هذين المصدرين الأساسيين، والفقه ثمرة الأصول ونتاجه، ولذلك فلا مناص من الإفادة من

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ص٤٢.

(٢) المستصفى للغزالي ١/ص٣٨.

(٣) المرجع السابق /ص٤٥.

القدر الضروري من هذه العلوم في أصول الفقه، دون توسع أو استطراد كما فعل بعض الأصوليين، فالبحث مثلاً في المجاز والحقيقة، والعموم والخصوص وغيرهما من المباحث اللغوية، من لوازم الوظيفة الأصولية الاستنباطية وكذلك البحث في حجية القراءات الشاذة والنسخ.. .. أو غيرهما من المسائل المشتركة مع علوم القرآن. وكذلك البحث في حجية أخبار الآحاد، وطرق الاستفادة من متن الحديث.. .. وغيرها من المسائل المشتركة مع علوم الحديث. أو ضرب الأمثلة على صحة القواعد الأصولية أو خطئها بالفروع الفقهية .. .. فكل ذلك مستساغ ولكن بالقدر الضروري المشترك بين علم الأصول من جهة وبين هذه العلوم من جهة أخرى، وما يقال عن هذه العلوم قد يقال عن العلوم الأخرى المساعدة لأصول الفقه في عصرنا الحاضر، كعلوم الاقتصاد والاجتماع والطب والإحصاء وغيرها من العلوم المساعدة الكثيرة التي تساعد الأصولي المعاصر على القيام بوظيفته الاجتهادية الاستنباطية، بل إن حاجة كل العلوم إلى بعضها البعض واستفادتها من بعضها البعض من البدهيات التي لا تحتاج إلى تدليل أو برهنة، إلا أن ذلك لا يسوغ بحال من الأحوال إقحام مباحث هذه العلوم في أصول الفقه، لمجرد هذه العلاقة المساعدة، بل تقرر مسائل ومباحث هذه العلوم في مظانها ومصادرها الأصلية، بينما يكتفي الأصولي بالإشارة إلى النتائج المقررة في هذه العلوم، والتي تساعده على استنباط حكم أو تقرير قاعدة أصولية، دون التوسع في الخوض في هذه المسائل والمباحث.

الملاحظة الرابعة: وتتعلق بكون المؤلف نفسه، رغم ما أشار إليه في صدر رسالته من احتياج الأصولي إلى جملة من المقدمات وخصوصاً منها المقدمات الكلامية والمنطقية واللغوية، إلا أنه عند تسجيله للخلاصات والنتائج في ختام رسالته يقرر ضمن هذه الخلاصات اقتراحاً يدعو فيه إلى تخليص أصول الفقه وتجريده من هذه المقدمات «.. ..مما لا يحتاجه الفقيه الأصولي نحو مباحث حكم الأشياء قبل الشرع، والنزاع في مسألة شكر المنعم، ومباحث حاكمية الشرع، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف

والانشغال بمناقشتها. . . »[1]، وذلك حتى «نعيد هذا العلم إلى وضعه الصحيح بين العلوم الإسلامية، وتحويله إلى منهج بحث في الأدلة الشرعية، لنستفيد منها أحكاماً ومعالجات وحلولاً لسائر قضايانا المعاصرة»[2]. وهذا ما سجلناه كاملاً غير منقوص عند التعليق على الملاحظتين الأولى والثانية أعلاه.

المحور الثاني: تجديد علم الكلام مضموناً وأسلوباً ومنهجاً:

لقد تفطن ابن خلدون قديماً إلى تجاوز التطورات لعلم الكلام في عصره، ولذلك فقد جزم بأنه لا حاجة إليه ولا ضرورة له، وذلك لانتفاء المسوغات التي دعت إلى ظهوره وانتشاره، ولذلك فهو يقرر: «أن هذا العلم الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنَّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا»، ولكن رغم عدم الحاجة إليه، فإن فائدته الفكرية والعقلية لا تنكر، حيث إن «فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنَّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها»[3].

وإذا كان ابن خلدون قد أطلق هذه الصيحة وهذا الحكم على علم الكلام في عصره، فماذا نقول عنه في عصرنا سواء من حيث المنهج أو من حيث المضمون أو من حيث الشكل والأسلوب؟ إن القضايا المطروحة وطرق معالجتها قد تطورت كثيراً، وهذا ما يقتضي تطوراً في مضمون ومناهج معالجة هذه القضايا التي تمثل التحديات الجديدة.

فعلى المستوى المنهجي مثلاً، يشكك بعض جهابذة المتكلمين في المنهج الكلامي، وفي قدرته على إيصال مستعمله إلى نتائج أو حقائق علمية، ويبدو أن تشكيكهم هذا يتوجه إلى الجانب الجدلي والافتراضي المستعمل في المنهج الكلامي، وليس إلى المنهج بكامله، وهذا ما نستشفه

---

(١) أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة /ص٣٣.

(٢) أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة /ص٣٣.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٣/ص١٠٨٣.

من انتقاد أبي نصر الفارابي (ت٣٣٥هـ) لطرق بعض المتكلمين الذين - حسب قوله - «أخذوا طرقاً عدة تقوم على المغالطة والكذب» وذلك حين تعجز طرقهم الأصلية في الإقناع، فيجدون «أن أقوالهم ليست فيها كفاية التصديق، ولا تكفي لإسكات الخصم، فيلجأون إلى إسكاته بكل الطرق.. باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة».

ومن هنا جاء استعمال المتكلمين أسلوب الجدل والافتراضات الوهمية لدحض حجج الخصوم وإثبات قوة الحجة الذاتية، ولذلك فإن أبا الوليد بن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ) يرى أن علماء الكلام «أهل جدل لا برهان.. ومنهج المتكلمين لا يوصل إلى المعرفة اليقينية، بل هو يصلح لمجرد الإقناع، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية»(١).

إن هذا المنهج الكلامي المبني على الجدل كمنهج للإقناع، لا يتلاءم مطلقاً مع المنهج الأصولي ذي الوظيفة المغايرة، إلا أن علم أصول الفقه - كما رأينا سابقاً - تأثر في كثير من الأحيان بأساليب الجدل والافتراض، مما أبعده عن وظيفته الأصلية، وأدخله في متاهات كلامية وجدلية لا طائل من ورائها. وإذا كان هؤلاء الأعلام وأمثالهم من المبرزين في علم الكلام يربأون بعلمهم أن يدخل هذه المتاهات، فأحرى بعلم الأصول إذن أن يستقل بمنهجه الاستنباطي ويستغني به عما عداه.

ومن جهة أخرى فإن البواعث التاريخية التي أدت إلى نشأة علم الكلام القديم، وأعطته مضامينه وموضوعاته ومباحثه التقليدية، لم تعد قائمة اليوم، ولذلك يشير بعض الدارسين، ومن ضمنهم الدكتور عبدالكريم عثمان، إلى أن الأسباب التي أدت إلى نشأة علم الكلام، وهي الاحتكاك بالشعوب والحضارات الأخرى، والاضطرار نتيجة لذلك للدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام التحديات والشبهات، ما تزال قائمة اليوم «لأننا نعيش في عالم تقال فيه الكلمة هنا، فتسمع في كل مكان، والنوافذ فيه منفتحة على جميع الثقافات».

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي /ص١٣٢ - ١٣٨، وفصل المقال لابن رشد /ص٣١.

وأمام هذا الواقع المنفتح بالضرورة، لن يفيد المسلمين في شيء إغلاق «نافذة هنا أو هناك»، وإنما يجب التصدي للغزو الفكري والثقافي شريطة أن تكون لهم «شخصيتهم الفكرية المستقلة الواضحة»[1]. فهو وإن لم يصرح بضرورة تأسيس علم كلام جديد، فإن ذلك يفهم من سياق كلامه.

وينحو الدكتور طه عبدالرحمٰن منحى آخر يتلخص في الدعوة إلى عدم الانحياز إلى معارضة «النزعات المنتقدة لعلم الكلام» بالانتصار «لمذاهب المتكلمين جملةً وتفصيلاً»، بل بالعمل على النظر «فيما أصابوا فيه»، وبعد أن يسجل أهمية دور المتكلمين «في مواجهة التيارات الاعتقادية ـ المنزلة وغير المنزلة ـ والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي»، وهو الأمر الذي لا ينكره باحث بصفة إجمالية، إلا أنه سرعان ما يسجل ما أسماه «المستوى الرفيع الذي حصله المتكلمون في ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية»، ولم يقصر ذلك على عصرهم فقط، بل يؤكد في جزم أن ما قاموا به «يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية». فإذا أضفنا إلى ذلك هجوم أستاذنا على المتحاملين على أسلوب «المناظرة الإسلامية» ممن وصفهم بالعناد دون ذكر الأسماء ـ ويفهم من كلامه أنه يقصد محمد أركون ومن سار على دربه ـ أو ممن وصفهم بالجهل ـ ويفهم من كلامه أنه يقصد د.محمد عابد الجابري ومن نحا منحاه ـ أمكننا، دون الخوض في تقويم رأيه، تلمس مدى إعجابه الكبير بالكلام القديم وأهله منهجاً ومضموناً، ومع كل ذلك فعند حديثه عن الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية، فإنه يلح على ضرورة مواجهة «الكلام الجديد للإشكالات المستحدثة» و«تحديث أدوات المقاربة والتنظير» و«الانفتاح الكلامي على الخصوم. . . أي أن يكون مبنياً على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري». ومن أجل رفع اللبس عما قد يظن من تناقض في كلامه، يبادر إلى القول: «وليس في هذا التوجيه القيمي لأنماط

---

(١) مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة /ص٣٤.

الحياة في جملتها ما يبعث على استغراب «الفكرانيين» (الأيديولوجيين) أو استنكار العلمانيين»[1].

ولعل الشيعة من أشد المتحمسين لعلم الكلام عامة، ولتجديده بصفة خاصة، فقد أولوا الموضوع عناية كبيرة، وحشدوا له كتابات عديدة، سواء على شكل مقالات أو مصنفات خاصة، ويتلخص توجههم في ضرورة تجديد الكلام - منهجاً ومضموناً ولغةً - مع إلحاح متميز على ضرورة الإفادة من منجزات لاهوت التحرير عند المسيحيين وغيرهم، وخصوصاً في أفريقيا وأمريكا اللاتينية[2].

وأما من حيث المضمون المعاصر كما نراه، فيمكن التساؤل عن إمكانية معالجة علم الكلام لموضوعات جديدة غير مرتبطة بالضرورة بمباحث العقيدة ؟ والجواب بالإيجاب، فهذا ليس ممكن الوقوع فحسب، بل لقد وقع بالفعل، والدليل على ذلك إدخال مباحث الإمامة من طرف الشيعة إلى علم الكلام، حينما شكل هذا الموضوع السياسي والاجتماعي أحد التحديات الهامة التي واجهت الأمة الإسلامية منذ منتصف القرن الأول الهجري، ولقد حاول المتكلمون إلباسه لباساً عقدياً شأنه شأن موضوعات أخرى مثل موضوع الأسعار والأرزاق.. وغيرها من الموضوعات التي بحثت في ثنايا علم الكلام. فهل يمكن توظيف هذه السابقة لبناء علم كلام جديد؟

وتأكيداً لهذا الارتباط بين ماضي وحاضر ومستقبل علم الكلام، يؤكد دارس معاصر أن «البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين، يتوافق مع متطلبات الدعوة إلى بناء علم الكلام الجديد، ويعد ذلك مدخلاً ضرورياً لتصور ما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام الجديد الذي يخاطب المؤمن المعاصر باللغة التي يفهمها، وبالمنهج الذي يصدق به، ويجيب عن الموضوعات التي تهمه»[3]. فهي إذن دعوة واعية إلى تجديد علم الكلام على مستويات ثلاث:

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام /ص٢٢و٧١و٧٢و١٥٨.

(٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الأعداد ١٤و١٥و١٦و١٧و١٨.

(٣) حقيقة الخلاف بين المتكلمين /ص٧.

- مستوى لغة الخطاب المناسبة للعصر.

- ومستوى منهج معالجة الموضوعات وتحليلها.

- ومستوى طرح الموضوعات المعاصرة التي تهم المسلمين.

إننا إذن بحاجة إلى علم كلام جديد، حتى ولو لم يحمل هذا الاسم، يتناول القضايا المستجدة ومختلف التحديات الفكرية والعلمية التي تواجه الإسلام والأمة الإسلامية، بمنهج جديد وأسلوب عصري مناسب، بحيث يقدم الإجابات اللازمة من منطلقات فكرية إسلامية. لكن علم الكلام بمضامينه وأساليبه ومناهجه القديمة لا يستجيب لكل هذه المتطلبات.

لقد انطوى علم الكلام القديم على الإجابة عن التحديات التي واجهها المسلمون والفكر الإسلامي آنئذ، أما اليوم فإن التحديات التي يواجهها المسلمون مختلفة تماماً عن التحديات السابقة، من مثل: العولمة، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والديمقراطية، والمرجعية الثقافية والتشريعية، والجهاد، والإرهاب، وحجية المواثيق والتشريعات الدولية . . . إلى غير ذلك من التحديات الخطيرة.

وما على المسلمين اليوم إلا التشمير عن ساعد الجد للرد على هذه التحديات نظرياً، وتجاوزها عملياً، وهذا هو موضوع علم الكلام الجديد أو الثقافة الإسلامية الجديدة، أو الفكر الإسلامي الجديد، والذي عليه أن يجدد نفسه على عدة مستويات، مثل مستوى المنهج، ومستوى اللغة المستعملة، ومستوى المضمون أو الموضوعات المعالجة.

ولكن ما الموقف من إدخال هذه المباحث الجديدة أو بعضها إلى أصول الفقه؟ إننا سوف نجد أنفسنا أمام ثلاثة خيارات هي:

- المحافظة على المباحث الكلامية القديمة في أصول الفقه، وإضافة بعض المباحث الجديدة إليها كمسألة المرجعية الثقافية والتشريعية مثلاً، نظراً لارتباطها بمجال الأحكام والتشريع، وهنا سنجد أنفسنا أمام تضخيم لا نظير له في أصول الفقه، خصوصاً مع كثرة المرجعيات الثقافية والقانونية، التي

تضاهي وتتجاوز بكثير المبحث المتعلق بشرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟

- إلغاء المباحث الكلامية القديمة من أصول الفقه، وإضافة المباحث الثقافية والكلامية الجديدة، وهذا يعني الانتقاص من مكانة علم أصول الفقه كعلم قواعدي استنباطي عام، إلى علم فروعي مفتقر إلى التحيين المتكرر المتقارب.

- تخليص أصول الفقه وتجريده من كل المباحث الكلامية والمنطقية التي لا تمت بصلة إلى وظيفته التشريعية الاستنباطية والتفسيرية، وتطوير المباحث المقاصدية ومباحث القواعد الشرعية الكلية، لتمكين الأصول والفقه من الإجابة على كل متطلبات المسلمين الراهنة، وهذا هو الذي أحبذه.

المحور الثالث: تثبيت مكانة أصول الفقه وتجديد مناهجه وتوسيع وظائفه:

يرى ابن برهان أن المعرفة بأصول الفقه، أمر ضروري للفقيه وطالب الفقه، ولذلك فلا بد في نظره لكل «من اشتغل بالفقه، أن يصرف صدراً من زمانه إلى معرفة أصول الفقه» فهذا المدخل الأصولي يحقق له مقاصد هامة: أولها أن يكون «على ثقة مما دخل فيه»، وثانيها القدرة على الاستيعاب فيكون «قادراً على فهم معانيه»[1]، وثالثها التمكن من معرفة مصادر الأحكام. وبعبارة ابن برهان «معرفة الأحكام المستنبطة من مظانها»[2].

أما الإمام علاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ)، فهو يرى أن علم أصول الفقه هو الوسيلة والأداة التي لا تستثمر العلوم الدينية وتقطف ثمارها إلا بواسطته، ولولاه لما تم ذلك و«لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الآثار، ونجوم الفقه والحكمة مطموسة الأنوار»[3].

بينما يذهب تاج الدين السبكي (٧٧١ - ٧٢٧هـ) إلى أن الفقه هو

---

(١) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ص٤٨.

(٢) المرجع السابق /ص٥٢.

(٣) كشف الأسرار للبزدوي ١/ص١٦.

«قطب الشريعة وأساسها، وقطب الحقيقة ورأسها الذي إذا صلح صلحت»، ولذلك فالمشتغلون به هم قادة البشرية و«سراة الأرض الذين لولاهم لفسدت بسيادة جهالها، وضلت أناسها» وعلى هذا الأساس يتبوأ علم أصول الفقه مكانة مرموقة بين العلوم فهو «واسطة عقدها، ورابطة حلها وعقدها»[1].

وفي عبارة وجيزة وجامعة، يلخص الشيخ محمد أبو زهرة فوائد أصول الفقه ووظائفه. ويمكن اقتراح عناوين لها وتقسيمها إلى الأقسام التالية:

أولاً: الفوائد التاريخية: وتتضمن:

أ ـ التعرف على مناهج المجتهدين: إذ هو العلم الذي «يبين لنا المناهج التي انتهجها الأئمة المجتهدون في استنباطهم».

ب ـ معرفة الفقه السابق: فهو منهج «لا بد منه لمن يريد أن يعرف فقه الماضين» كما أنه وسيلة ناجحة لمعرفة كيفية تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، ولذا «فلا بد منه لمن يريد أن يتعرف أحكام الشرع في أحداث الزمان».

ثانياً: الفوائد المعيارية: بعد التعرف على مناهج المجتهدين، وعلى الفقه السابق، نكون بحاجة إلى أدوات معيارية لتمييز الفقه ومناهج الفقهاء، وهذا ما يوفره لنا أصول الفقه، وذلك لأنه منهاج يضمن:

أ ـ عصمة الفقيه من الخطأ: «لأنه ميزان بالنسبة للفقه يضبط الفقيه».

ب ـ صحة استنباط الأحكام: لأن بواسطته يتبين لنا «الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل».

ثالثاً: الفوائد الموضوعية: وتتعلق بالمكلفين أنفسهم، حيث إنه يوفر لهم وسيلة للاطمئنان إلى مصادر الأحكام، حيث «يبين أصل الشريعة في التكليفات العملية، ويرسم المناهج لتعرفها».

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ص٣.

رابعاً: **الفوائد الوظيفية**: وهذه الفوائد ترتبط بوظيفة أصول الفقه حالياً، وليس في الماضي فقط، وفي هذا المجال يسجل حاجة الجميع إليه، وخصوصاً الصنفين التاليين:

أ ـ مطبقو الشريعة: من أمثال القضاة والمحتسبين والعدول والمحامين وغيرهم، لأن «من يطبق أحكام الشريعة في أي ناحية من نواحيها، لا بد أن يعرف مصادرها ومواردها ومناهجها».

ب ـ القانونيون: لأنه يشتمل على أدوات ومناهج تفسيرية شاملة، ولذلك يحتاج إليه طالب القانون ومدرسه والمتعامل معه «بفهم القوانين نفسها حق الفهم، ذلك لأنه يبين دلالات الألفاظ: ما يؤخذ من النص، وما يفهم من غيره»[1].

ويرى دارس آخر معاصر، أن علم أصول الفقه هو «المنهج الأساس للعلوم الإسلامية»، بل إن هذه العلوم في نظره لا تحيا إلا به، فهو يقوم من «العلوم الشرعية بمقام القلب من الجسد» وبهذا الاعتبار فإن كل المشتغلين بهذه العلوم مطالبون بالإلمام به لأنه «علم ضروري يلزم المتكلم والفقيه والمفسر والمحدث»[2].

ويعتبر الدكتور عجيل جاسم النشمي علم أصول الفقه بمثابة «الروح لجميع العلوم الشرعية»، أي أن جميع العلوم الشرعية يتوقف وجودها واستمرارها عليه «إذ لا يكون المفسر مفسراً، ولا المحدث محدثاً، ولا الفقيه فقيهاً، إلا إذا حاز هذا العلم حيازة تامة متمكنة»[3].

ثم يحدد الغايات المتوخاة منه، فيحصرها في نقط مقاربة لما سطره الشيخ أبو زهرة وهي:

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة /ص٣و٤و٨.

(٢) مقدمة تحقيق كشف الأسرار، محمد المعتصم بالله البغدادي ١/ص٥.

(٣) مقدمات علم أصول الفقه، د.عجيل جاسم النشمي /ص١٥٢.

- تحصيل الملكة والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية بالنسبة للمجتهد.

- الوقوف على طرق استنباط أئمة المذاهب للأحكام الشرعية بالنسبة لغير المجتهد.

- الاطمئنان إلى اتجاهات المذاهب والإفتاءات، واختيار أقربها للصواب.

- التخريج على مذاهب الأئمة.

- حفظ الدين من التزيد والتقول بغير علم.

- إبطال دعوى المغرضين بأن باب الاجتهاد قد أقفل[1].

المحور الرابع: آفاق علم الأصول وعلمائِه:

وبعد، فلا بد من التوقف. . فإن هذا البحث لا بد له أن ينتهي إلى خلاصة مركزة، تدور حول ما انتهى إليه من استنتاجات، وما يفتحه من أفق أو آفاق في مجال البحث العلمي، خصوصاً في مجال أصول الفقه الذي نحن بصدده، فبعد أن استعرضنا مجموعة لا بأس بها من الآراء والأقوال حول تطور هذا العلم، وإدخال المباحث والمسائل الكلامية إليه، وأخرى حول دوره، وضرورة تجديده. . فإن ما انتهى إليه نظري أن أهم أفق يفتحه هذا البحث، هو ذلك المتعلق بتجديد أصول الفقه: سواء تعلق الأمر ببنيته الهيكلية ومباحثه، أو بأسلوب كتابته، أو بوظيفته العلمية والعملية.

والذي لفت نظري في تطور أصول الفقه، وأحببت أن أسجله هنا قبل المضي في هذه الخلاصات، أن اللحظات الحاسمة في مسار أصول الفقه - منذ نشأته - ارتبطت بأعمال تركيبية ومبدعة في آن واحد لآراء ومدارس متعددة، وربما متنافرة أحياناً، وهذه بعض الأمثلة على ما ذهبت إليه:

* فلقد كان تصنيف الإمام الشافعي للرسالة عملاً تركيبياً وتوفيقياً

---

(١) المرجع السابق /ص١٦٤ - ١٦٦.

بالأساس لآراء ومذاهب أهل الرأي وأهل الحديث، من أجل إيجاد منهج استنباطي عام يركن إليه الجميع.

* كما كانت المؤلفات الأصولية المختلفة للقاضي الباقلاني أساساً - وللقاضي عبدالجبار كذلك وإن في اتجاه آخر - إبداعاً تركيبياً حشد فيه الآراء الكلامية لمختلف الفرق، وخصوصاً الأشاعرة والمعتزلة، لنصرة مذاهب أهل السنَّة في وقت سجل فيه مذهب الاعتزال حضوراً قوياً.

* وينطبق نفس الأمر على المصنفات الأصولية لأبي حامد الغزالي - وكذلك لأستاذه أبي المعالي الجويني - حيث قام بالمزج المبدع بين آراء السابقين له ومناهجهم المختلفة، ليخرج منها بتركيب مؤتلف جمع شتات التراث الأصولي وأضاف، إليه تركيباً آخر متمثلاً في المقدمات المنطقية.

* وتمثل الإبداع التركيبي لكل من سيف الدين الآمدي والفخر الرازي، في جمع التراث الأصولي لأهم أقطاب المدرسة الأشعرية ممثلة في الجويني والغزالي، والمدرسة الاعتزالية ممثلة في أبي الحسين البصري والقاضي عبدالجبار.

* أما الشاطبي فقد مزج بين أهم المباحث الأصولية، مضيفاً إليها شتات المباحث المقاصدية التي تكفل بجمعها. بينما قام الساعاتي بالجمع والتركيب بين الطريقتين الأصوليتين لكل من الفقهاء والمتكلمين. أما الأصوليون المعاصرون فحاولوا ويحاولون الخروج بتوليفة جديدة قديمة قوامها طريقة الشاطبي المقاصدية. وأما المقترح الذي أقدمه فيهدف إلى تركيب أصولي عماده تجريد أصول الفقه من المباحث الكلامية وغيرها من المباحث الزائدة، وضم المقاصد الشرعية والقواعد الشرعية الكلية إلى مباحث الاستنباط والاجتهاد، وإضافة مبحث التشريع الدولي إلى مبحث العرف مع مصادر التشريع.

وعوداً على بدء لنسجل أنه فيما يتعلق بالأسلوب واللغة، فإن الأمر فيها واضح بين، إذ ينبغي تحرير هذا العلم كغيره من العلوم الشرعية من اللغة المعقدة التي تنأى به عن اهتمام ومتناول فئات واسعة من الطلبة

والمثقفين، وعموم المهتمين وخصوصاً العاملين في المجال القانوني، كما أن على رجال الفقه والأصول أن يخلصوا هذين العلمين من كثير من المصطلحات القديمة التي يستصعبها أهل هذا العصر، حتى ننزل هذين العلمين من بروجهما العاجية ونقتحم بهما معترك الحياة اليومية بأسلوب أخاذ وإخراج فني جذاب، وضرب الأمثلة من الواقع، عوض تكرار نفس الأمثلة التي ظلت تهيمن على الفقه والأصول منذ نشأتها، ووقفت بها عن مواكبة مجريات الحياة والاجتهاد.

أما فيما يرتبط ببنية علم أصول الفقه ومباحثه، فالذي أراه أنه ينبغي للمتخصصين في هذا العلم العمل على إعادة بنائه وفق منهجية جديدة، أتصور بصفة أولية أن خطوطها الرئيسية تتلخص في ما يلي:

المقدمات المنهجية أو المدخل: وتتضمن بعض المقدمات المفيدة، ومن بينها بعض المقدمات التي أوردها الشاطبي في موافقاته، ولها ارتباط بالفقه والأصول، ومن بينها كذلك بعض المباحث الكلامية التي لها ارتباط بأصول الفقه بوجه ما وأشرنا إلى بعضها سابقاً، كمسألة التحسين والتقبيح ووجوب شكر المنعم، وأمر المعدوم، وتصور ارتداد الأمة، وتصور الحدود والتفريعات المفيدة.

القسم التفسيري: ويتضمن المباحث اللغوية التي تساعد على تفسير نصوص مصدري الاستنباط الأساسين: القرآن الكريم والسنّة النبوية، وخصوصاً مباحث الخصوص والعموم، والظاهر والنص، ومباحث الدلالات، وشبهها من المسائل والمباحث.

القسم الاستنباطي والاجتهادي: ويتضمن المباحث والمسائل المرتبطة بمناهج استنباط الأحكام من القرآن والسنة، دون الدخول في تفاصيل علوم القرآن والحديث كما اعتاد على ذلك بعض الأصوليين، ويبحث مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية ودورها في استنباط الأحكام، مع إيلاء مبحث التعارض والترجيح الأهمية التي يستحقها داخل المجال الاستنباطي.

أما في مجال الاجتهاد، فينبغي بحث مختلف أدوات الاجتهاد، وعلى

رأسها القياس والإجماع، مع إيلاء مصادر الاستنباط والاجتهاد التبعية أهمية بالغة وفق نظرية شرعية مقاصدية موسعة ومنضبطة بضوابط الشريعة الغراء: مثل مفهوم المصالح، والعرف مع إدخال الأعراف والمعاهدات والاتفاقيات الدولية ضمنه بضوابط مدققة، وتحديد أهلية الاجتهاد وصفة المجتهدين فردياً أو جماعياً.

وإني لأرجو إن أمد يمد الله في العلم والعمر، أن أتصدى للتصنيف في هذا المجال وفق هذا التصور الذي تبين لي صوابه، فعسى أن يكون ذلك قريباً، وما التوفيق إلا من الله عزَّ وجلَّ.

وأما من حيث وظيفة أصول الفقه في عصرنا هذا، فإني أرى أن يضطلع، إلى جانب مهامه ووظائفه المعروفة، بمهام أخرى تقتضيها الظروف التي تعيشها الأمة الإسلامية، حتى يواكب حياتها ومتطلباتها الملحة، ويجيب عنها، وبذلك يبقى مرتبطاً بهذه الحياة وتفاعلاتها، بل وبمصالح فئات ثقافية واجتماعية واسعة، عوض أن ينعزل عنها في برج نظري عاجي لا طائل من ورائه. وهذه على سبيل المثال لا الحصر بعض المجالات التي نرى أن يقتحمها أصول الفقه في هذا العصر:

تفسير المواد القانونية:

ينبغي توظيف مباحث الدلالة على الأحكام في دراسة وتفسير المواد القانونية المعمول بها حالياً على أرض الواقع، وبصفة عامة، وعلى المدونات القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية والفقه بصفة خاصة، إذ من شأن هذا التوظيف إغناء هذه المباحث من جهة، وضمان استمرار أصول الفقه حياً مرتبطاً بمجريات الحياة لدى المشتغلين بالقوانين من قضاة ومحامين وموثقين ومجالس نيابية وموظفين وغيرهم، وكذا لدى طلبة الجامعات والمعاهد، وينبغي على كلية الشريعة وشعب الدراسات الإسلامية أن تكون سباقة في هذا المجال، حيث تعطى الأمثلة التطبيقية عن الخصوص والعموم، ودلالة المفهوم والمنطوق والاقتضاء وغيرها من هذه المواد القانونية إلى جانب النصوص الشرعية بطبيعة الحال.

وقد لمسنا في حالات متعددة سواء في المجالس التشريعية أو الهيئات القضائية أو المؤسسات الإدارية أو غيرها حاجتهم لهذه المادة التفسيرية في مختلف المجالات القانونية، وخصوصاً الأحوال الشخصية منها.

توسيع وإغناء مفهوم العرف كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي:

اعتبر الفقهاء والأصوليون وخصوصاً المالكية منهم، العرف كأحد المصادر الرئيسية للفقه الإسلامي بشروط وضوابط أوضحوها ودققوها بما فيه الكفاية.

ومن أجل تجديد وإحياء أصول الفقه وربطه بالحياة ينبغي التفكير في توسيع مفهوم العرف ليشمل بعض الجوانب التي أصبحت تتحكم في حياة المسلمين، ومنها على سبيل المثال الأعراف والمعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية. فقد دخلت البلدان الإسلامية في عدد من المنظمات الدولية والتزمت بعدد من الالتزامات، بصفة كاملة أو تحفظت على بعض المواد والبنود لأسباب مختلفة منها مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية. أفلا ينبغي لأصول الفقه متابعة هذه الالتزامات لدراستها وتمحيصها ضمن مباحث العرف وتطبيق الضوابط الأصولية عليها، الأمر الذي بإمكانه تنوير الحكومات وتبصير عموم المسلمين بالمقبول والمردود منها، وبذلك يتم إقحام أصول الفقه في معترك الحياة، بدل تركه على هامشها؟!

توضيح مفهوم ومؤسسات الإجماع:

تفاوتت الدراسات الأصولية القديمة والحديثة في تناولها لمباحث الإجماع، لكن المطلع عليها يكاد يخرج باستنتاج مفاده أن تحقيق الإجماع أمر غير ممكن، ونتيجة لذلك فلا حاجة لاستمرار هذه المباحث في أصول الفقه لأنها قد تكون من قبيل الترف.

واعتقد أن الدراسات الأصولية الحديثة عليها أن تتناول مفهوم الإجماع بدراسة تطبيقية ميدانية، وتوضيح مستويات الإجماع وآليات كل مستوى من هذه المستويات: كالإجماع السياسي للبلدان الإسلامية على قضايا معينة، والإجماع الشعبي أو إجماع الأمة على قضايا أخرى بشكل يناقض التوجهات الحكومية كلياً أو جزئياً، والإجماع العلمي التلقائي أو الصادر عن مؤسسات

ومجمعات علمية وطنية أو دولية.... والإجماع البرلماني الصادر عن المؤسسات التمثيلية في البلدان الإسلامية.. وإجماع مؤسسات الرقابة الدستورية وغيرها من الإجماعات التي يتحدث عنها الناس حالياً.

إن من شأن قيام أصول الفقه بدراسة هذه الإجماعات وتبيان آلياتها وضبطها بضوابط شرعية وعلمية مدققة، أن يعيد علم الأصول إلى قلب الحياة اليومية للمسلمين، ويعطي الدليل لمن يحتاج إلى ذلك على كون علم الأصول والفقه الإسلامي قادرين على مواكبة هذه الحياة والاستجابة لمتطلباتها بما يوافق الشريعة ويحقق المصالح المتوخاة في نطاق الأحكام والمقاصد الشرعية الحقيقية. أما الوقوف موقف المتفرج والاستمرار في لوك مباحث الإجماع بالطريقة التي صاغها القدماء، فإن من شأنه ان يفرز لنا مفاهيم غريبة للإجماع من قبيل: إجماع مؤسسات المجتمع المدني وإجماع المثقفين وإجماع الأحزاب والكتل السياسية... هذه الإجماعات التي تضخم الحياة وتستجيب لمتطلباتها في غيبة تامة أو نسبية للضوابط الشرعية، ربما بحسن نية وربما بقصد أحياناً أخرى.

هذا مع اقتراح ضم مباحث الإجماع إلى المباحث المتعلقة بالاجتهاد على أساس أن الإجماع العلمي الفقهي المنظم هو أعلى درجات الاجتهاد.

تكوين المختصين في أصول الفقه والمجتهدين:

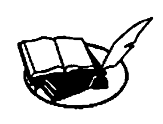
ينبغي التفكير في إعداد مختصين متمرسين في أصول الفقه، وتكوين مجتهدين موسوعيين في الفقه كذلك. ففي البلدان الغربية مثلاً نجد تكويناً من هذا القبيل على شاكلتهم وبما يتوافق ومتطلبات وظروف حياتهم وذلك في المدارس والمعاهد متعددة الاختصاصات Polytechniques هذه المؤسسات التي لا يلجها إلا النبغاء من الطلبة، وقد كان مثل هذا النظام معمولاً به عند المسلمين وخصوصاً في المدرسة النظامية بإشراف أبي حامد الغزالي، وينبغي إحياء هذا التوجه وتطويره في نطاق الدراسات الإسلامية المطبقة ووحدات الدراسات الإسلامية العليا، حيث يتلقى الطلبة إلى جانب المواد الشرعية من تفسير وحديث وفقه وأصول مبادئ لمواد أخرى لها مساس بالحياة والاجتهاد من قبيل علوم الاقتصاد والمالية والطب والاجتماع والقانون والعلاقات

الدولية وغيرها من المواد التي لها مساس بحياة المسلمين، ويكون التعمق في هذه المواد أو الإقلال منها متوافقا مع الحاجة من جهة، ومع قدرة الطالب من جهة ثانية، ومع المجال المفترض إقحامه أو اشتغاله فيه.. وذلك حتى يمتلك المتخرج أدوات التعامل مع هذه المواد والتعمق فيها إن اقتضى الحال ذلك، كما يمتلك القدرة على الإفتاء في النوازل العديدة التي تطرح يومياً على الفقيه المسلم وتتطلب منه إلماماً بهذه الجوانب والمواد التي أصبحت جزءاً في واقعنا وحياتنا طوعاً أو كرهاً.

اعتماد الاجتهاد الجماعي أو اجتهاد المجمعات العلمية:

وينبثق عن تكوين المختصين وتأهيل المجتهدين، التفكير بإنشاء المؤسسات العلمية المهتمة بالاجتهاد الجماعي سواء الموجودة منها بتأصيل وضبط أعمالها، أو غير الموجودة بتقعيد طرق تأسيسها وعملها ويترتب على ذلك كله ضرورة إدخال هذا المبحث ضمن المباحث المتعلقة بالاجتهاد أو بالإجماع، أو بهما معاً، مع الاستفادة من المجمعات الفقهية الموجودة على مستوى بعض البلدان الإسلامية، أو مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ووضع قواعد وضوابط لهذا الاجتهاد والشروط العلمية للفقهاء والعلماء المنخرطين فيه، وحجية القرارات والفتاوى الصادرة عنه، وكل ذلك من شأنه أن يعطي دفقة حياة جديدة للفقه وأصوله تربطه بحياة المسلمين كأفراد وشعب وكأمة إسلامية واحدة.

اللّهم هيئ لهذه الأمة من أمرها رشداً، واجعلنا من مفاتيح الخير فيها، وجاز عنا شيوخنا وعلماءنا خير الجزاء، واجعلهم منارة يهتدى بها، وإسوة يقتدى بها، ونوراً يستضاء به، واكتب لهم القبول في الأرض، وألف قلوب المسلمين من حولهم، حتى تعود لهم عزتهم ورفعتهم. وصل اللّهم على حبيبنا وقدوتنا ونبينا ومعلمنا، سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قائمة المصادر والمراجع
مرتبة ترتيباً أبجدياً

١ ـ **المصحف الشريف**، بهامش المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث القاهرة (د. ت).

ـ أ ـ

٢ ـ **أبو حنيفة**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بيروت، الطبعة الثانية ١٣٦٩هـ/١٩٤٧م.

٣ ـ **آثار ابن المقفع**، عبدالله بن المقفع، دار الكتب العلمية ببروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٤ ـ **آراء المعتزلة الأصولية: دراسةً وتقويماً**، الدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٥ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن علي الأشعري، المكتب الثقافي السعودي بالمغرب (د. ت).

٦ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، علي بن عبدالكافي السبكي، وولده تاج الدين عبدالوهاب السبكي صححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

٧ ـ **الاجتهادانية منهج المناهج**، علي زيعور، مجلة الاجتهاد، بيروت (ص٢٦٧ ـ ٣٢١)، العدد المزدوج ١٠ و١١ شتاء وربيع ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٨ ـ **الاجتهاد المقاصدي: حجيته. .ضوابطه. .مجالاته**، الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتاب الأمة القطرية، رقم ٦٥ جمادى الأولى ١٤١٩هـ.

٩ ـ **الاجتهاد في الإسلام**، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد، بيروت (ص١٥ ـ ٥٥)، العدد التاسع، خريف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٠ ـ **الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية**، الفضل شلق، مجلة الاجتهاد، بيروت (ص٥ ـ ٦٣)، العدد الثامن، صيف ـ ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١١ ـ **الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي**، علي زيعور، مجلة الاجتهاد، بيروت (ص١٣٥ ـ ١٩٥)، العدد الثامن، صيف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٢ ـ **الإجماع**، أبو بكر بن المنذر، تحقيق محمد علي قطب، دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٣ ـ **الإجماع**، أبو بكر بن المنذر، تحقيق فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار الدعوة الإسكندرية، الطبعة الثالثة شوال ١٤٠٢هـ.

١٤ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر الجصاص، مراجعة صدقي محمد جميل، المكتبة التجارية، مكة المكرمة (د. ت).

١٥ ـ **أحكام القرآن**، الإمام الشافعي، جمعه الإمام أبو بكر أحمد البيهقي، تحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٦ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر بن العربي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٧ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، أبو الوليد الباجي، تحقيق الدكتور عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ببروت، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

١٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن حزم، تقديم الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٩ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين علي الآمدي، مراجعة عدد من العلماء، دار الحديث القاهرة (د. ت).

٢٠ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، علي بن محمد الشوكاني، تحقيق محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢١ ـ **الإسلام والعصر**، مناظرة فكرية بين الدكتور رمضان البوطي، والدكتور طيب تيزيني، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٢ ـ **الإشارة في أصول الفقه**، أبو الوليد الباجي، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٣ ـ **الأشباه والنظائر**، تاج الدين عبدالوهاب السبكي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ محمد علي عوض، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ /١٩٩١م.

٢٤ ـ **الأشباه والنظائر**، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.

٢٥ ـ **الأشباه والنظائر**، زين الدين بن نجيم، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

٢٦ ـ **الأم مع مختصر المزني**، محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٧ ـ **أصول التشريع الإسلامي**، علي حسب الله، دار المعرفة بمصر طبعة ١٩٧١م.

٢٨ ـ **أصول مذهب الإمام أحمد**، الدكتور عبد المحسن التركي، مكتبة الرياض الحديثة الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢٩ ـ **أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك**، محمد بن حارث الخشني، تحقيق الشيخ محمد المجدوب، والدكتور محمد أبو الأجفان، والدكتور عثمان بطيخ، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس ١٩٨٥م

٣٠ ـ **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، الدكتور محمد رياض، دار النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٣١ ـ **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بيروت (د. ت).

٣٢ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، الدكتور محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٣ ـ **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار السلام القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٣٤ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، الشيخ محمد الخضري، دار الحديث القاهرة (د. ت).

٣٥ ـ **أصول الفقه منهج بحث ومعرفة**، الدكتور طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٦ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

٣٧ ـ **أصول الفقه الإسلامي و«الهرمنيوطيقا»**، الدكتور السيد صدر الدين طاهري، مجلة المنهاج (ص٧ ـ ٢٧)، بيروت، العدد ٢٤ شتاء ١٤٢٢هـ /٢٠٠٢م.

٣٨ ـ **أصول السرخسي**، أبوبكر محمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، مكتبة المعارف الرياض (د. ت).

٣٩ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، شمس الدين بن قيم الجوزية، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة القاهرة، محرم ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٤٠ ـ **الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد**، الدكتور أحمد نحراوي عبدالسلام الإندونيسي، مكتبة الشباب القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤١ ـ **الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، أبو عمر بن عبدالبر الأندلسي، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤٢ ـ **الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي**، نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، بيروت ص(٥٧ ـ ٩١) العدد التاسع، خريف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٤٣ ـ **الإيضاح لقوانين الإصطلاح (في الجدل الأصولي الفقهي)**، عبدالرحمٰن بن الجوزي، تحقيق فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان الرياض، الطبعة الأولى١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٤٤ ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، أبو العباس الونشريسي، تحقيق أحمد بوطاهر الخطابي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

ـ ب ـ

٤٥ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، تحرير الشيخ عبدالقادر عبد الله العاني، مراجعة الدكتور عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٢.

٤٦ ـ **البداية والنهاية**، الحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م/١٤٠٧هـ.

٤٧ ـ **بذل النظر في الأصول**، العلاء محمد الأسمندي، تحقبق الدكتور محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٤٨ ـ **البرهان في أصول الفقه**، أبو المعالي الجويني، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.

٤٩ ـ **بنية العقل العربي**، الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٩١م.

٥٠ ـ **بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب**، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبدالرحمٰن بن أحمد الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

ـ ت ـ

٥١ ـ **تاريخ الأدب العربي**، كارل بروكلمان، ترجمة مجموعة من الأساتذة، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦م.

٥٢ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، الشيخ محمد الخضري، دار الفكر ببروت، الطبعة السابعة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٥٣ ـ **تاريخ الخلفاء جلال الدين السيوطي**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

٥٤ ـ **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الدكتور محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٣م.

٥٥ ـ **تأسيس النظر**، عبيدالله أبو زيد الدبوسي، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية، القاهرة (د. ت).

٥٦ ـ **تأويل مختلف الحديث محمد بن قتيبة الدينوري**، دار الكتاب العربي بيروت (د. ت).

٥٧ ـ **تأويل مشكل القرآن**، عبدالله بن مسلم بن قتيبة المروزي، شرح ونشر أحمد صقر، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٥٨ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٥٩ ـ **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**، ابن عساكر الدمشقي، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٦٠ ـ **التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق**، الأستاذ الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، مجلة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، عدد ٣٢ (ص٢٥٩) ربيع الثاني ـ جمادى الثانية ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٦١ ـ **تجديد أصول الفقه**، الدكتور حسن الترابي، مكتبة دار الفكر الخرطوم، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٦٢ - **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**، عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

٦٣ - **التدوين والفقه والدولة**، رضوان السيد، مجلة الاجتهاد بيروت (ص٩١ - ١١٣)، العدد الثاني شتاء ١٩٨٩م.

٦٤ - **ترتيب الفروق واختصارها**، أبو عبدالله محمد البقوري، تحقيق عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٦٥ - **ترتيب المدارك ومعرفة المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، القاضي عياض السبتي، تحقيق أحمد سعيد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦٦ - **التشريع والفقه الإسلامي**، مناع القطان، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة العاشرة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٦٧ - **تعليل الأحكام**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٦٨ - **تقريب لغة المنطق**، الدكتور طه عبدالرحمٰن، مجلة المناظرة (الرباط) العدد الأول ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م (ص١١٣ - ١٢١).

٦٩ - **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، تحقيق محمد علي فركوس دار الأقصى عمان، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ /١٩٩٠م.

٧٠ - **التقريب والإرشاد الصغير**، أبو بكر الباقلاني، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٧١ - **تقنين أصول الفقه**، الدكتور محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ /١٩٨٩م.

٧٢ - **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، أبو بكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٧٣ - **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبدالرازق، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٣٨٦هـ /١٩٦٦م.

٧٤ - **التمهيد في أصول الفقه**، محفوظ بن أحمد بن الحسين أبو الخطاب الكلوذاني، دراسة وتحقيق الدكتور محمد مفيد أبو عمشة، جامعة أم القرى مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٥م.

٧٥ ـ **تيسير الأصول**، حافظ ثناء الله الزاهدي.

- ح -

٧٦ ـ **حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع**، لتاج الدين عبدالوهاب السبكي. دار الفكر بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٧٧ ـ **الحدود في الأصول**، أبو بكر محمد بن فورك الأصبهاني، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٧٨ ـ **حقيقة الخلاف بين المتكلمين**، الدكتور عبدالفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٥هـ /١٩٩٤م.

٧٩ ـ **الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة**، خليل داود الزور، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

- خ -

٨٠ ـ **اختلاف العلماء**، أبو عبدالله محمد المروزي، تحقيق السيد صبحي السامرائي، عالم الكتب بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

٨١ ـ **اختلاف الفقهاء**، ابن جرير الطبري، تصحيح فريدريك كرن، دار الكتب العلمية بيروت (د. ت).

٨٢ ـ **الخلاف العقدي وأثره في أصول الفقه**، (رسالة جامعية: دبلوم الدراسات العليا) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجدة، مليكة خثيري، السنة الجامعية ١٤١٣ ـ ١٤١٤هـ /١٩٩٣م.

- د -

٨٣ ـ **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**، الدكتور مصطفى سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

٨٤ ـ **دروس في علم الأصول**، محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

٨٥ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، إبراهيم بن نور الدين المعروف بابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٨٦ ـ **الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط**، إيرا لابيدوس، ترجمة رضوان السيد (ص١١٥ ـ ١٥١) مجلة الاجتهاد (بيروت) العدد الثاني شتاء ١٩٨٩م.

ـ ر ـ

٨٧ ـ **الرائد في علم العقائد**، العربي اللوه، مطبعة كريماديس تطوان ١٩٧٤م.

٨٨ ـ **الرافد في علم الأصول**، محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، دار المؤرخ العربي بيروت، الطبعة الأولى١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٨٩ ـ **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر بيروت، عن طبعة ١٣٠٩هـ.

٩٠ ـ **الرسالة**، للإمام الشافعي (سلسلة تقريب التراث) إعداد ودراسة الدكتور محمد نبيل غنايم، إشراف ومراجعة الدكتور عبدالصبور شاهين، مركز الأهرام القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٩١ ـ **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، الدكتور عادل فاخوري، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

٩٢ ـ **رياض الصالحين**، الإمام النووي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ـ ز ـ

٩٣ ـ **زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، جمال الدين الأسنوي، تحقيق محمد سيف البلالي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ـ س ـ

٩٤ ـ **سعيد بن المسيب**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ/١٩٩٤م.

ـ ش ـ

٩٥ ـ **الشافعي حياته وعصره**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بيروت، الطبعة الثانية ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م.

٩٦ ـ **شذرات الذهب**، ابن العماد الحنبلي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٩٧ ـ **الشافعي والرسالة: دراسة في تكوين النظام الفقهي في الإسلام**، رضوان السيد، مجلة الاجتهاد (بيروت) العدد التاسع، خريف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٩٨ ـ **شرح الأصول الخمسة**، عبدالجبار الهمذاني، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٩٩ ـ **شرح التلويح على التوضيح**، لسعد الدين التفتازاني، ومعه تنقيح الأصول لصدر الشريعة المحبوبي، ضبط الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١٠٠ ـ **شرح اللمع**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٠١ ـ **شرح القواعد الفقهية**، الشيخ أحمد الزرقا، دار القلم دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٠٢ ـ **شفاء العليل**، ابن قيِّم الجوزية، تحقيق عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٩م ـ ١٤٢٠هـ.

١٠٣ ـ **شرح العمد**، أبو الحسين البصري، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٠٤ ـ **شرح الكوكب المنير في أصول الفقه**، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان الرياض ١٤١٣هـ /١٩٩٣م.

ـ ص ـ

١٠٥ ـ **الصحابة وأصول الفقه**، بحث جامعي (دبلوم الدراسات العليا) كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، السنّة الجامعية ١٩٩١ ـ ١٩٩٢م.

١٠٦ ـ **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**، دار الكتب العلمية بيروت (د. ت).

١٠٧ ـ **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، جلال الدين السيوطي، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت (د. ت).

ـ ض ـ

١٠٨ ـ **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، أبو الوليد ابن رشد الحفيد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

- ط -

١٠٩ ـ **الطبقات الكبرى** لابن سعد، تقديم إحسان عباس، دار صادر بيروت (د. ت).

- ع -

١١٠ ـ **عقيدة التوحيد في فتح الباري**، أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

١١١ ـ **علم أصول الفقه**، عبدالوهاب خلاف، الطبعة العشرون ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م (دون مطبعة).

١١٢ ـ **عموم البلوى**، مسلم بن محمد الدوسري، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ /٢٠٠٠م.

- غ -

١١٣ ـ **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**، الدكتور جمال الدين عبدالرحمٰن، مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م.

- ف -

١١٤ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إشراف عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبدالباقي، قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

١١٥ ـ **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، عبد الله مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ /١٩٧٤م.

١١٦ ـ **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق عبدالله النوراني، مؤسسة النعمان بيروت ١٤١١هـ /١٩٩١م

١١٧ ـ **الفصول في الأصول**، أبو بكر الجصاص، تحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ /١٩٩٤م.

١١٨ ـ **فصول في أصول الفقه لشيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبدالسلام بن محمد بن عبدالكريم، المكتبة الإسلامية القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١١٩ ـ **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، الدكتور محمد سليم العوا، الدوحة قطر ١٤١٨هـ /١٩٩٨م (دون مطبعة).

١٢٠ ـ **الفكر الأصولي**، دراسة تحليلية نقدية، الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق جدة، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

١٢١ ـ **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، عبدالمجيد الصغير، دار المنتخب العربي بيروت، الطبعة الأولى١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١٢٢ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، بعناية أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٢٣ ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدكتور طه عبدالرحمٰن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م.

- ق -

١٢٤ ـ **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، الدكتور محمود حامد عثمان، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١٢٥ ـ **قراءة أصولية في الفقه السياسي**، الدكتور حسن الترابي، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية ماليزيا، العدد الثالث (ص٧٢ ـ ٩٦)، شوال ١٤١٨هـ/فبراير ١٩٩٨م.

١٢٦ ـ **قضايا إسلامية معاصرة (مجلة نصف سنوية تصدر في بيروت)**، محور «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام»، الأعداد الخاصة ١٤و١٥و١٦و١٧و١٨ الصادرة في سنوات ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١ و١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢.

١٢٧ ـ **قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، أبو المعالي الجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م.

١٢٨ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر منصور السمعاني، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢٩ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر منصور السمعاني، تحقيق عبدالله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٣٠ ـ **القواعد**، علاء الدين بن عباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام. ضبط وتقديم أيمن صالح شعبان، دار الحديث القاهرة. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٨٤م.

١٣١ ـ **القواعد**، أبو عبدالله بن أحمد المقري، تحقيق أحمد بن عبدالله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة (د. ت).

١٣٢ ـ **القواعد الفقهية**، علي أحمد الندوي، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٣٣ ـ **القواعد**، أبو الفرج بن رجب الحنبلي، مكتبة الباز مكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- ك -

١٣٤ ـ **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**، أبو عبدالله محمد العجلي الأصبهاني، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، تقديم الدكتور عبدالرحمٰن مندور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ /١٩٨٩م.

١٣٥ ـ **كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني**، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ /١٩٨٧م.

١٣٦ ـ **كتاب في أصول الفقه**، أبو الثناء محمود اللامشي الحنفي، تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٣٧ ـ **كفاية الأصول**، الشيخ محمد كاظم الأنصاري، تحقيق جواد الشهرستاني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ /١٩٩١م.

١٣٨ ـ **كنز الوصول إلى معرفة الأصول أو كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، الإمام علاء الدين عبدالعزيز البخاري، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ /١٩٩٤م.

- م -

١٣٩ ـ **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي، تحقيق عبد المحسن محمد علي البقال، دار الأضواء بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

١٤٠ ـ **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، الدكتور علي الشابي، دار بوسلامة تونس، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

١٤١ ـ **المتكلمون وأصول الفقه**، الدكتور قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية المعرفة، العدد التاسع(ص٧٠ ـ ٣٧).

١٤٢ ـ **المجموع في المحيط بالتكليف**، أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، جمع أبي الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق ومراجعة، جين يوسف هوبن اليسوعي، ودانيال جيماريه، المطبعة الكاثوليكية، ودار الشرق بيروت، الجزء الأول ١٩٦٥م/ الجزء الثاني ١٩٨٠م.

١٤٣ ـ **محاضرات مخطوطة في أصول الفقه**، إملاء الدكتور طه عبدالرحمٰن.

١٤٤ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين محمد الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٤٥ ـ **مختصر القواعد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى**، عز الدين بن عبدالسلام، تحقيق صالح بن عبدالعزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٤٦ ـ **المختصر في أصول الفقه**، علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبدالعزيز جدة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٤٧ ـ **مختصر سنن أبي داود**، شمس الدين محمد ابن قيِّم الجوزية، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت (د. ت).

١٤٨ ـ **المدخل الفقهي العام**، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر بيروت، الطبعة العاشرة ١٣٧٨هـ /١٩٦٨م.

١٤٩ ـ **المدخل لدراسة القانون**، الدكتور إدريس العلوي العبدلاوي، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الثانية (د. ت).

١٥٠ ـ المسند للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف القاهرة ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

١٥١ ـ **مشروعية علم المنطق**، الدكتور طه عبدالرحمن، مجلة المناظرة (الرباط) (ص١١٣ ـ ١٢١) العدد الأول ١٤٠٩هـ /١٩٨٩م.

١٥٢ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، أبو بكر بن فورك، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٠ م.

١٥٣ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاضي عبدالجبار الهمذاني، الجزء السابع عشر: الشرعيات، تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر، ١٩٦٢م.

١٥٤ ـ **المغني في الفقه**، موفق الدين محمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٥٥ ـ **المغني في أصول الفقه**، جلال الدين الخبازي، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٣٠٤هـ.

١٥٦ ـ **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، ضبط وترتيب محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٥٧ ـ **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٥٨ ـ **المصفى في أصول الفقه**، أحمد الوزير، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ /١٩٩٦م.

١٥٩ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي**، صلاح الدين الجورشي، مجلة الاجتهاد العدد التاسع، خريف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ /١٩٩٠م.

١٦٠ ـ **مفتاح دار السعادة**، شمس الدين محمد ابن قيِّم الجوزية، تحقيق علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ

١٦١ ـ **المقدمة في الأصول (مع ملاحق نادرة في أصول الفقه المالكي)**، أبو الحسن علي بن القصار، تحقيق محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٦٢ ـ **المقارنات التشريعية: تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك**، محمد حسنين وشهرته مخلوف المنياوي، تحقيق الدكتور محمد أحمد سراج والدكتور علي جمعة محمد، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.

١٦٣ ـ **مناقب الشافعي وآدابه**، محمد بن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٧٠هـ.

١٦٤ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، الدكتور علي سامي النشار، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

١٦٥ ـ **مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي**، محمد فتحي الدريني مجلة الاجتهاد، بيروت (ص١٩٧ ـ ٢٣٦) العدد الثامن، صيف ١٩٩٠م /١٤١٠ ـ ١٤١١هـ.

١٦٦ ـ **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، عبدالمجيد تركي، ترجمة الدكتور عبدالصبور شاهين، مراجعة الدكتور عبدالحليم محمود، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

١٦٧ ـ **المناظرة في أصول التشريع الإسلامي**، المصطفى الوضيفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.

١٦٨ ـ **المنتقى من كتاب الترغيب والترهيب**، للحافظ عبدالقوي المنذر، تحقيق الدكتور يوسف القرضاوي، دار الوفا القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ /١٩٩٣م.

١٦٩ ـ **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**، الدكتور أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف الرباط، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

١٧٠ ـ **المنخول في أصول الفقه**، أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م.

١٧١ ـ **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.

١٧٢ ـ **منع الموانع عن جمع الجوامع**، تاج الدين عبدالوهاب السبكي، تحقيق الدكتور سعيد بن علي محمد الحميري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.

١٧٣ ـ ـ **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، رسالة جامعية (دكتوراه دولة)، عبدالحميد العلمي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس، السنة الجامعية ١٤١٦ ـ ١٤١٧هـ /١٩٩٥ ـ ١٩٩٦م.

١٧٤ ـ **ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي**، طارق البشري (ص١٤٥ ـ ١٥٣)، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، خريف ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٧٥ ـ **الملل والنحل**، أبو الفتح محمد الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ /١٩٩٠م.

١٧٦ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، الدكتور محمد العروسي عبدالقادر، دار حافظ جدة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ /١٩٩٠م.

١٧٧ ـ **المسودة في أصول الفقه**، جمعها شهاب الدين أبو العباس الحراني الدمشقي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي بيروت (د. ت).

١٧٨ ـ **مقدمات علم أصول الفقه**، الدكتور عجيل جاسم النشمي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، العدد الثاني محرم ١٤٠٥هـ/ نوفمبر ١٩٨٤م.

١٧٩ ـ **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر القاهرة، الطبعة الثالثة (د. ت).

١٨٠ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية بيروت١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٨١ ـ **المصنف**، أبو بكر بن أبي شيبة، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، دار التاج بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٨٢ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، أبو عبدالله محمد التلمساني، تحقيق محمد عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية بيروت ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

١٨٣ ـ **مقاربات في الاجتهاد والتجديد**، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة المنطلق بيروت (ص٤٤ ـ ٦٤) العدد ١١١ربيع ١٩٩٥م /١٤١٥هـ.

١٨٤ ـ **المهذب في علم أصول الفقه**، الدكتور عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.

١٨٥ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة بيروت (د. ت).

١٨٦ ـ **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، أحمد بن تيمية الدمشقي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ /١٩٨٥م.

١٨٧ ـ **موسوعة فقه أبي بكر الصديق**، الدكتور محمد رواس قلعجي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

١٨٨ ـ **موسوعة فقه إبراهيم النخعي**، الدكتور محمد رواس قلعجي، دار النفائس بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

١٨٩ ـ **موسوعة فقه سفيان الثوري**، الكتور محمد رواس قلعجي، دار النفائس بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ /١٩٩٠م.

١٩٠ ـ **موسوعة فقه عبدالله بن عمر**، الدكتور محمد رواس قلعجي، دار النفائس بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

١٩١ ـ **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**، الدكتور محمد رواس قلعجي، دار النفائس بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

١٩٢ ـ **موسوعة فقه علي بن أبي طالب**، الدكتور محمد رواس قلعجي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

١٩٣ ـ **موسوعة فقه عائشة أم المؤمنين**، الشيخ سعيد فايز الدخيل، مراجعة الدكتور محمد رواس قلعجي، دار النفائس بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ /١٩٨٩م.

١٩٤ ـ **منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية**/ طارق البشري، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية عدد ٥، صفر ١٤١٧هـ/ يوليوز ١٩٩٦م.

١٩٥ ـ **ميزان الأصول في نتائج العقول**، علاء الدين أبو بكر السمرقندي، تحقيق الدكتور محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ /١٩٩٧م.

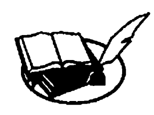
- ن -

١٩٦ ـ **النبذ في أصول الفقه الظاهري**، علي بن أحمد بن حزم، تقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري مكتبة دار الهداية، القاهرة (د. ت).

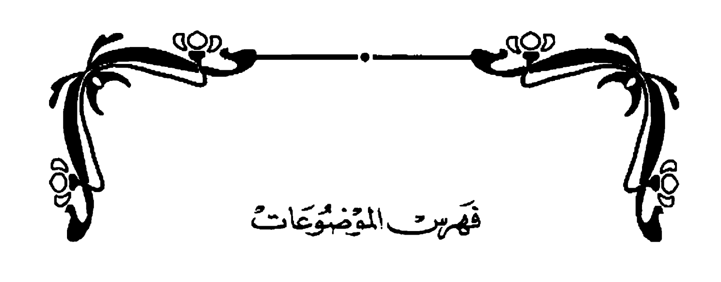
١٩٧ ـ نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي، الدكتور قطب مصطفى سانو، مجلة التجديد (ماليزيا)، العدد ١٦٥ ـ ١٦٩.
١٩٨ ـ نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، الدكتور محمد الدسوقي، مجلة إسلامية المعرفة، رمضان ١٤١٦هـ/ يناير ١٩٩٦م العـدد الثالث /ص١١١ ـ ١٤٨.
١٩٩ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، دار المعارف القاهرة الطبعة السابعة ١٩٧٧م.
٢٠٠ ـ نظرات في أصول الفقه، الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة (د. ت).
٢٠١ ـ نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٢٠٢ ـ نظرية القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي، الدكتور محمد سليمان داود، دار الدعوة الإسكندرية ١٤٠٣هـ/١٩٨٤م.
٢٠٣ ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، المكتبة السلفية الدار البيضاء، الطبعة الأولى١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٢٠٤ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الحديث القاهرة (د. ت).

- و -

٢٠٥ ـ الوصول إلى الأصول، شرف الإسلام ابن برهان البغدادي، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٢٠٦ ـ الوجيز في أصول الفقه، يوسف بن الحسن الكراماستي الحنفي (ت٨٩٩هـ)، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
٢٠٧ ـ الوجيز في أصول الفقه، الدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة بيروت، طبعة ١٩٨٧م (الطبعة السادسة في ١٩٧٦م).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

